

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ
Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΕΤΟΣ 85
ΤΕΥΧΟΣ 795
ΝΟΕΜΒΡΙΟΣ - ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2002

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

Βογατσικοῦ 7, 546 22 (ἢ Τ.Θ. 10335, 541 10) Θεσσαλονίκη

ΙΔΡΥΘΗ ΕΝ ΕΤΕΙ 1917
ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ (†)

ΔΙΕΥΘΥΝΣΙΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
κ.κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ Β'

ΣΥΝΤΑΞΙΣ
Μ. Πρωτοπρεσβύτερος ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΒΑΚΑΡΟΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΚΟΝΤΑΚΗΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΣΥΝΔΡΟΜΑΙ
ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 5.000 δρχ. ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ: 50 δολλάρια Η.Π.Α.
ΑΞΙΑ ΤΟΜΩΝ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΩΝ ΕΤΩΝ: 6.000 δρχ.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ISSN 1011 - 3010

ΠΑΤΡΙΑΡΧΙΚΗ ΑΠΟΔΕΙΞΙΣ
ΕΠΙ ΤΟΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥΓΕΝΝΟΙΣ

Ἀριθμ. Πρωτ: 1021

+ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟΣ
ΕΛΕΩͺ ΘΕΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, ΝΕΑΣ ΡΩΜΗΣ ΚΑΙ
ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ
ΠΑΝΤΙ ΤΩͺ ΠΛΗΡΩΜΑΤΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΧΑΡΙΝ,
ΕΙΡΗΝΗΝ ΚΑΙ ΕΛΕΟΣ ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΕΝ ΒΗΘΛΕΕΜ
ΓΕΝΝΗΘΕΝΤΟΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ

«Ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἐξ ὕψους ὁ Σωτήρ ἡμῶν......
Καί οἱ ἐν σκότει καί σκιᾷ εὕρομεν τήν ἀλήθειαν».

Ἀδελφοί καί τέκνα ἐν Κυρίῳ ἀγαπητά,

Πανάρχαιος καί πανανθρώπινος εἶναι ὁ πόθος τῆς ἀληθείας καί ποικίλαι καί κοπιώδεις κατεβλήθησαν καί ἀκόμη καταβάλλονται ὑπό τῆς ἀνθρωπότητος προσπάθειαι διά τήν προσέγγισιν αὐτῆς. Εὐλόγως δέ ἀναζητεῖται ἡ ἀλήθεια, διότι ἡ γνῶσις αὐτῆς ἐλευθερώνει ἀπό τήν πλάνην καί τά συνεπακόλουθα αὐτῆς. Ἀλλ᾽ ἀτυχῶς, διά τήν ἀναζήτησιν τῆς ἀληθείας δέν ἀκολουθοῦμεν πάντοτε τήν ὀρθήν ὁδόν, πολλαί δέ ὑπῆρξαν καί ἐξακολουθοῦν νά ὑπάρχουν αἱ ἐσφαλμέναι διδασκαλίαι, αἱ ὁποῖαι ἀπῄτησαν κατά καιρούς καί ἀπαιτοῦν ἀκόμη καί σήμερον τήν ἀναγνώρισιν αὐτῶν ὡς ἐκφραστῶν τῆς ἀληθείας.

Σήμερον ἰδιαιτέρως περισσότερον ἀπό ἄλλοτε ἀπευθύνονται πρός ἡμᾶς διάφοροι ὑποστηρικταί ἀνατολικῶν τινων ἤ ἄλλων ἀπηρχαιωμένων διδασκαλιῶν καί ἐμφανίζουν αὐτάς ὡς νέας καί ὡς συνοδευομένας μέ κοσμικήν ἤ ὑπερφυσικήν ἰσχύν, ἐπί τῇ βάσει δέ πολλῶν ὑποσχέσεων δι᾽ ἀπόκτησιν πνευματικῶν ἐμπειριῶν καί διαφόρων ἐξουσιῶν ἀποπειρῶνται νά μᾶς πείσουν ὅτι κατέχουν τήν πλήρη ἀλήθειαν καί τήν ἰσχυροτέραν δύναμιν ἐν τῷ κόσμῳ.

᾿Αλλ᾿ ἡμεῖς, ἀδελφοί καί τέκνα, γνωρίζομεν καλῶς ἐκ πείρας ὅτι ἡ Γέννησις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τήν ὁποίαν πανηγυρικῶς ἑορτάζομεν σήμερον, «ἀνέτειλε τῷ κόσμῳ τό φῶς τό τῆς γνώσεως», ὡς δέ λέγει τό Ἱερόν Εὐαγγέλιον, διά τῆς Γεννήσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ «ὁ λαός ὁ καθήμενος ἐν σκότει εἶδε φῶς μέγα καί τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καί σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς» (*Ματθ.* 4, 16). Αὐτό διακηρύσσει ποιητικῶς καί ὁ ἱερός ὑμνῳδός λέγων «οἱ ἐν σκότει καί σκιᾷ εὕρομεν τήν ἀλήθειαν».

Αὐτή ἡ ἀλήθεια, τήν ὁποίαν εὕρομεν, δέν εἶναι μία πρότασις διανοητική, μία διατύπωσις περί τοῦ κόσμου, τοῦ Θεοῦ καί τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι αὐτός οὗτος ὁ Δημιουργός τοῦ κόσμου, ὁ Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ὁ ἐν τῷ ἀσήμῳ σπηλαίῳ ταπεινῶς γεννηθείς διά τήν ἡμῶν σωτηρίαν καί ἀποκαλύψας ἡμῖν ὀντολογικῶς καί ἐμπράκτως τήν ἄπειρον ἀγάπην αὐτοῦ δι᾿ ἕνα ἕκαστον ἐξ ἡμῶν, δίκαιον ἤ ἁμαρτωλόν. Εἶναι αὐτός ὁ ὁποῖος μᾶς ἐβεβαίωσεν ὅτι ὁ ἴδιος εἶναι ἡ ὁδός καί ἡ ἀλήθεια καί ἡ ζωή καί συνεπῶς ἐάν εὕρωμεν αὐτόν δέν χρειαζόμεθα νά ἀναζητῶμεν ἄλλην τινά ἀλήθειαν, διότι αὐτός εἶναι ἡ μόνη ἀλήθεια καί ἡ πλήρης ἀλήθεια.

Δέν ἔχομεν ἀνάγκην τῶν ἀνατολικῶν ἤ ἄλλων οἱασδήποτε προελεύσεως ψευδοδιδασκάλων καί τῶν παραπλανητικῶν ὑποσχέσεων αὐτῶν. Ἀντιθέτως, γνωρίζομεν ὅτι καί αὐτοί οἱ κατά τά λοιπά εἰς τήν πλάνην εὑρισκόμενοι μάγοι ἦλθον ἐξ ἀνατολῶν ἵνα προσκυνήσουν τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστόν, ὡς βασιλέα. Αὐτόν τόν Ἰησοῦν Χριστόν τόν ἐξ ἀγάπης κενώσαντα ἑαυτόν ἀπό τῆς βασιλικῆς δόξης καί ὁμοιωθέντα πρός τόν ἄνθρωπον, ἵνα τοῦτον ὁμοιώσῃ τῷ Θεῷ, ὀφείλομεν ἵνα ἀγαπήσωμεν καί ἀκολουθήσωμεν ἐξ ὅλης ψυχῆς καί διανοίας.

Ἄς ἀκολουθήσωμεν εἰς τοῦτο τούς ταπεινούς ποιμένας τῆς Βηθλεέμ, ἀλλά καί τούς μάγους ἐκείνους εἰς τούς ὁποίους «ἔδειξεν ἀστήρ τόν πρό ἡλίου Λόγον, ἐλθόντα παῦσαι τήν ἁμαρτίαν», καί ἄς ἀρνηθῶμεν νά ἀκούωμεν τούς συγχρόνους ἐκείνους μάγους καί ποιμένας ἀνθρώπων οἱ ὁποῖοι δέν ἀκολουθοῦν τόν Χριστόν, ἀλλά μᾶς ὑποδεικνύουν ἄλλους ψευδεῖς σωτῆρας.

Οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενί ἡ σωτηρία, ἀδελφοί καί τέκνα ἐν Κυρίῳ ἀγαπητά, εἰ μή ἐν τῷ Χριστῷ. Τόσον ὡς ἄτομα ὅσον καί ὡς λαοί καί ὡς ἀνθρωπότης παρά τοῦ Χριστοῦ μόνον ἀναμένομεν εὐεργεσίαν. Ἐάν μείνωμεν μακράν αὐτοῦ, θά εὑρισκώμεθα εἰς τό σκότος καί τήν σκιάν τοῦ ψεύδους καί τοῦ θανάτου καί θά δρέπωμεν τά δεινά τῆς πλανωμένης εἰς τάς θανατηφόρους ἀτραπούς τῆς ἀναληθείας καί διά τοῦτο σκληρῶς ταλαιπωρημένης ἀνθρωπότητος.

Ἡ χάρις καί ἡ ἀλήθεια διά Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο (*Ἰω.* 1,17). Καί ἡ χαρά, ἡ εἰρήνη, ἡ σωτηρία καί πᾶν ἀγαθόν μόνον πλησίον αὐτοῦ εὑρίσκεται.

Δόξα τῷ ἐν ὑψίστοις Θεῷ, ὁ ὁποῖος ηὐδόκησε νά σαρκωθῇ δι᾽ ἡμᾶς ὁ Υἱός καί Λόγος αὐτοῦ καί νά μεταδώσῃ εἰς ἡμᾶς τήν πλήρη ἀλήθειαν αὐτοῦ καί τήν σῴζουσαν χάριν αὐτοῦ. Δόξα, αἶνος καί εὐχαριστία καί τῷ γεννηθέντι ἐν τῇ ταπεινῇ φάτνῃ Ἰησοῦ Χριστῷ καί τῷ Ἁγίῳ αὐτοῦ Πνεύματι, τό ὁποῖον ὅλον συγκροτεῖ τόν θεσμόν τῆς Ἐκκλησίας καί στηρίζει καί ἐμπνέει ἡμᾶς τούς πιστούς.

Ταῦτα πατρικῶς ὑπομιμνήσκοντες, ἐπιδαψιλεύομεν ὑμῖν ὁλοθύμως τάς πατρικάς ἡμῶν εὐχάς καί τήν Πατριαρχικήν ἡμῶν εὐλογίαν, εὐχόμενοι ὁλοκαρδίως ὅπως διέλθητε ἐν εἰρήνῃ καί χαρᾷ τάς ἁγίας ἑορτάς τοῦ δωδεκαημέρου καί τό ἐπί θύραις νέον ἔτος τῆς χρηστότητος τοῦ Κυρίου.

Αὐτοῦ δέ τοῦ ἐν Βηθλεέμ ἐκ τῆς ἀειπαρθένου καί Θεοτόκου Μαρίας γεννηθέντος καί ἐν φάτνῃ τῶν ἀλόγων ἀνακλιθέντος διά τήν ἡμῶν σωτηρίαν Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ χάρις καί τό πλούσιον ἔλεος εἴησαν μετά πάντων ὑμῶν, ἀγαπητοί ἀδελφοί καί τέκνα. Ἀμήν.

Φανάριον, Χριστούγεννα ββ´
† Ὁ Κωνσταντινουπόλεως
διάπυρος πρός Θεόν εὐχέτης πάντων ὑμῶν

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
Ἀριθμ. Πρωτ.: 296

Ἐν Θεσσαλονίκῃ τῇ 25ῃ Δεκεμβρίου 2002

ΠΟΙΜΑΝΤΟΡΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ ΕΠΙ Τῌ ΘΕΙᾼ ΕΝΑΝΘΡΩΠΗΣΕΙ

ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ Κ.Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ ΤΟΥ Β′

Πρός
τά ἐν Κυρίῳ πνευματικά Αὐτοῦ Τέκνα!

Τέκνα ἡμῶν ἐν Κυρίῳ Ἀγαπητά!

«*Λύτρωσιν ἀπέστειλε, Κύριος, τῷ λαῷ Αὐτοῦ*» (Ψαλμ. 110,9).

«*Ὁ λαός, ὁ καθήμενος ἐν χώρᾳ καί σκιᾷ θανάτου*» (Ἠσ. 9,2), διακαῶς ἀνέμενε λύτρωσιν ἐξ ὅλων τῶν κακῶν, ἅτινα εἶχεν ὡς καρπόν ἡ ἐπάρατος ἁμαρτία. Διό καί ἐναγωνίως ἀνέμενεν τήν ποθητήν ἡμέραν τῆς λυτρώσεως, ἥτις ἦλθεν εἰς ἅπασαν τήν ἀνθρωπότητα διά τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Τό τονίζει ρητῶς ὁ Κορυφαῖος τῶν Ἀποστόλων Παῦλος, ὁ καί Ἱδρυτής τῆς τῶν Θεσσαλονικέων Ἐκκλησίας, εἰς τήν πρός Γαλάτας αὐτοῦ ἐπιστολήν· «*ὅτε ἦλθε τό πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεός τόν Υἱόν Αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπό νόμον, ἵνα τούς ὑπό νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τήν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν*» (*Γαλ.* 4,4). Ὁποία τιμή διά τόν ἄνθρωπον νά καταστῇ διά τῆς ἐλεύσεως τοῦ Μεσσίου θετός υἱός τοῦ Παναγάθου Θεοῦ καί ἀδελφός τοῦ Κυρίου, «*συγκληρονόμος*» δέ διά τῆς τοιαύτης υἱοθεσίας «*Χριστοῦ*» (*Ρωμ.* 8,17).

Ἀνεκτίμητος τυγχάνει ἡ δωρεά αὐτή, τήν ὁποίαν

ἐπεδαψίλευσε μετά ἀγάπης πολλῆς εἰς τόν ἄνθρωπον, ὁ Πανοικτίρμων Κύριος διά νά λέγῃ ὁ θεόπνευστος Προφητάναξ καί Ψαλμῳδός Δαβίδ, εἰς τόν 8ον Ψαλμόν· «*Τί ἐστιν ἄνθρωπος, ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ; Ἢ υἱός ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν;*» (*Ψαλμ.* 8,5), καί νά ἀπαντᾷ φερόμενος ὑπό Πνεύματος Ἁγίου· «*ἠλάττωσας αὐτόν βραχύ τι παρ᾿ ἀγγέλους, δόξῃ καί τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν, καί κατέστησας αὐτόν ἐπί τά ἔργα τῶν χειρῶν σου· πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*» (*Ψαλμ.* 8, 6-7).

Ὁ ἄνθρωπος, λοιπόν, εἶναι ὁ βραχύ τι παρ᾿ ἀγγέλους ἠλαττωμένος. Ἰδού, διατί ἡ Θεία Ἐνανθρώπησις ἐχάρισε, πλέον τῶν ἄλλων, εἰς τόν ἄνθρωπον, τήν λύτρωσιν, τήν ὁποίαν ἐπαναλαμβάνομεν, διακαῶς οὗτος ἀνέμενεν. Ἡ Θεία Ἐνανθρώπησις, κατά τόν Ἱερόν Χρυσόστομον, ἀποτελεῖ τήν Ἀκρόπολιν τῶν Ἑορτῶν. Καί εἶναι ὄντως ἡ Ἀκρόπολις, ἵνα τόν περιφρουρῇ καί προφυλάσσῃ, ἐκ τῶν διαφόρων, τήν πνευματικήν αὐτοῦ ἐλευθερίαν, ἐπιβουλευομένων ἐχθρῶν.

«*Ἐτέχθη, ἡμῖν, σήμερον, Σωτήρ*», λέγουσιν οἱ Ἄγγελοι πρός τούς ἀγαθούς ποιμένας τῆς Βηθλεέμ, «*Ὅς ἐστι Χριστός Κύριος ἐν πόλει Δαβίδ*» (*Λκ.* 2,11).

Ἐτέχθη ὁ Εἰρηνοποιός Ἄρχων, διό καί οἱ Ἄγγελοι ἔψαλλον τόν ὡραιότατον ἐκεῖνον καί ἄκρως συγκινητικόν ὕμνον, ὑπεράνω τοῦ ἁγίου Σπηλαίου, κατά τήν νύχτα τῆς ἐνανθρωπήσεώς Του· «*Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, καί ἐπί γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία*» (*Λκ* 2,14). Προσέφερεν εἰς ἡμᾶς ἅπαντας ἀφειδῶς τούς καρπούς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τῶν ὁποίων οἱ σπουδαιότεροι εἶναι, ἡ ἀγάπη, ἡ χαρά καί ἡ εἰρήνη.

Ἡ γεῦσις τῶν γλυκέων τούτων καί εὐχύμων καρπῶν προσφέρει εἰς τόν ἄνθρωπον τήν λύτρωσιν τήν ἀληθῆ, περί τῆς ὁποίας, τόσον ὡραῖα ὁμιλεῖ ὁ Θεόπνευστος Προφητάναξ καί Ψαλμῳδός Δαβίδ εἰς τόν 110ον Ψαλμόν.

Τάς ἀληθείας ταύτας, ἄς ἐνωτισθῶμεν, καί νά εἴμεθα ἀπολύτως βέβαιοι, ὅτι καί ἡμεῖς θά αἰσθανθῶμεν τήν λύτρωσιν ταύτην, ἵνα τόν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ζήσωμεν, ὡς λελυτρωμένα τέκνα τοῦ Θεανθρώπου Κυρίου.

Διό ἄς ἀναφωνήσωμεν καί ἡμεῖς μετά τοῦ δικαίως ἀποκληθέντος Θεολόγου Πατρός, Ἁγίου Γρηγορίου, Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, τούς στίχους τούς ἀναφερο-

μένους εἰς τό γεγονός τοῦτο τῆς Θείας Ἐνανθρωπήσεως· *«Χριστός γεννᾶται, δοξάσατε· Χριστός ἐξ οὐρανῶν ἀπαντήσατε· Χριστός ἐπί γῆς, ὑψώθητε»*.

Διάπυρος πρός τόν δι' ἡμᾶς Τεχθέντα
Κύριον Εὐχέτης,
Ο ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ

+ Ο ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ ὁ Β'

Robert F. Taft

Τό Βυζαντινό Τυπικό
(Σύντομη ἱστορική ἐπισκόπιση)
(μετάφραση -σχόλια: *Μ. Πρω/ρου Δημητρίου Βακάρου, Δρ. Θ., Διευθυντοῦ ΑΕΣΘ*)

Εἰσαγωγή

Πρίν ἀπό περίπου σαράντα χρόνια καί μιά δεκαετία πρίν ἀπό τή δημοσίευση τοῦ Καταστατικοῦ περί τῆς θείας Λειτουργίας τῆς Β′ Βατικανῆς Συνόδου τῆς «Magna Carta» τῆς σύγχρονης Ρωμαιοκαθολικῆς λειτουργίας- τό *Liturgical Press of Collegeville* ἐξέδωσε τή μελέτη *Σύντομη Ἱστορία τῆς Λειτουργίας* τοῦ μακαριστοῦ καθηγητῆ Theodore Klauser (1894-1984) τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Βόννης. Ὅπως συνηθιζόταν σέ ἐκείνη τήν κάπως κοντόφθαλμη περίοδο τῆς Β′ προβατικανῆς Συνόδου, ὁ τίτλος αὐτοῦ τοῦ σύντομου βιβλίου εἶχε κάποιο λάθος. Τό δοκίμιο του Klauser δέν ἀφοροῦσε τή λειτουργία, ἀλλά τή Δυτική λειτουργία· καί ὄχι γιά τό σύνολό της, ἀλλά μόνο γιά τή Δυτική καθολική λειτουργία. Γιά νά εἶμαστε δίκαιοι, ὁ Δρ. Klauser μπορεῖ νά μήν ἦταν ὑπεύθυνος γιά αὐτόν τόν τίτλο. Τό βιβλίο του, τοῦ *Liturgical Press* τό 1953, ἦταν στήν πραγματικότητα μία περίληψη τῆς ὅλης μελέτης του, πού πιό σωστά ὀνομάστηκε «Σύντομη Ἱστορία τῆς Δυτικῆς Λειτουργίας», πρωτοεμφανίστηκε στά γερμανικά τό 1943. Ἡ τεράστια ἐπιτυχια τῆς ἱστορίας τοῦ Klauser - ἐκδόθηκε τοὐλάχιστον πέντε φορές στά γερμανικά καί τρεῖς στά ἀγγλικά (1969, 1973, 1979) - εἶναι ἐπαρκής ἀπόδειξη τῆς ἀνάγκης πού κάλυψε.

Δυστυχῶς, οἱ Ἀνατολικοί λειτουργιολόγοι δέν ἦταν σέ

θέση νά παρουσιάσουν μιά παρόμοια ἀνασκόπηση τῆς ἱστορίας τῆς πιό σημαντικῆς καί μελετημένης Ἀνατολικῆς λειτουργικῆς παράδοσης, τῆς Βυζαντινῆς. Ἐάν ἕνας συγκεκριμένος ἀριθμός ἀπό ἐξαιρετικά πολύτιμες μελέτες στή Βυζαντινή Λειτουργική Θεολογία ἤ Μυσταγωγία ἔχει ἐμφανιστεῖ πρόσφατα[1] καί ἐάν ὑπάρχει μία σχεδόν ἔνδεια στή Βυζαντινή Ἀρχιτεκτονική καί Εἰκονογραφία, πού περιλαμβάνει διατάξεις διακόσμησης ἐκκλησιῶν[2], ὑπάρχουν ἀκόμη λιγότερες ἀξιόπιστες προσπάθειες πού περιγράφουν ὁλόκληρη τήν ἱστορική ἐξέλιξη αὐτοῦ πού ὁ Alexander Schmemann ἀποκάλεσε «*Ἡ Βυζαντινή Σύνθεση*»[3]. Ὁ Schmemann ἐπιχείρησε μία τέτοια ἱστορική ἀνασκόπηση στό ἀκόμη δημοφιλές ἔργο του «Εἰσαγωγή στή λειτουργική Θεολογία». Σήμερα ὑπάρχουν στή διάθεσή μας[4] καί νεώτερες περιγραφές αὐτῆς της σύνθεσης καί στή συνέχεια θά παρουσιάσω αὐτό πού πιστεύω ὅτι μπορεῖ νά διατυπωθεῖ σ᾽ αὐτό τό θέμα στό παρόν στάδιο τῆς ἔρευνας σέ ἕνα πεδίο ὅπου πολλά εἶναι ἄγνωστα, ἕνα μεγάλο μέρος εἶναι ὑποθετικό, καί ἕνα τεράστιο ἔργο ἀναμένεται νά ὁλοκληρωθεῖ. Δέν εἶναι δυνατό νά γραφεῖ ὁλόκληρη ἡ ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς λειτουργικῆς παράδοσης, μέχρι νά ἔχουμε: περισσότερα πρώϊμα λειτουργικά χειρόγραφα κριτικά ἐκδεδομένα, τά ὁποῖα νά συνοδεύονται ἀπὸ σοβαρά σχόλια πού θά τά ἀξιολογοῦν ἀναλόγως μέ τήν ἱστορική καί λειτουργική τους συνάφεια· περισσότερες ἐπιστημονικές μελέτες μέ τό σχετικό λειτουργικοκανονικό ὑλικό τῶν Οἰκουμενικῶν καί τοπικῶν Συνόδων μέ τήν ἴδια συνάφεια περισσότερες ἐπιστημονικές μελέτες τῆς Βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, ὄχι μόνο ὡς μουσικολογία, ἀλλά καί ἀπό τήν πλευρά τῆς θέσης της στήν ἱστορία τῆς λειτουργίας[5] καί μιά ταξινόμηση τῶν

---

1. Ἔκθεση ἐρωτημάτων καί σχετική βιβλιογραφία στό βιβλίο τοῦ Taft, «Liturgy». Βλ. esp. R. Bornert, Les commentaires byzantins de la divincLiturgie du VII[e] au XV[e], *AOC* 9(Paris 1966), and Schulz.

2. Οἱ σχετικές μελέτες τίς ὁποῖες βρῆκα περισσότερο χρήσιμες θά παρατεθοῦν στήν πορεία τῶν σελίδων πού ἀκολουθοῦν.

3. *Introduction to Liturgical Theology, The Library of Orthodox Theology* 4 (London≥Portland, Me. 1966) ch. 4.

4. Arranz, «Itapes» Taft,«Mt. Athos».

5. Σέ σχέση μ᾽ αὐτό δές τίς παρατηρήσεις στήν κριτική μου τοῦ βιβλίου

μεσαιωνικῶν λειτουργικῶν βιβλίων τοῦ εἴδους, πού εἶναι ἤδη διαθέσιμα γιά τή Δύση[6]. Παρόλα αὐτά, οὔτε αὐτό θά εἶναι ἀρκετό γιά μιά ὁλοκληρωμένη εἰκόνα τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ. Ἡ Βυζαντινή σύνθεση περιλαμβάνει πολλά περισσότερα ἀπό τήν ἁπλή τελετουργία, ὅπως θά δοῦμε.

Παρά τήν πολυπλοκότητα, γνωρίζουμε πράγματι κάτι γιά τήν προέλευση καί τήν ἐξέλιξη αὐτῆς τῆς παράδοσης - πολλά περισσότερα ἀπό ὅσα γνωρίζαμε πρίν ἀπό μιά γενεά. Ἐπί τῇ βάσει τῆς παρούσας γνώσης μας θά προσπαθήσω νά ἀκολουθήσω τά βήματα του Theodore Klauser μέ τή δική μου μικρή ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς λειτουργίας.

Σημειῶστε, ὅμως, ὅτι δέ σκοπεύω νά παραθέσω ἐδῶ μία πρώιμη, οὔτε κἄν μία περιγραφή τῆς Βυζαντινῆς λειτουργίας.

Μαζί μέ τούς συνεργάτες μου, τοῦ Παπικοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰνστιτούτου τῆς Ρώμης, καθηγητές Juan Mateos, S.J[7], καί Miguel Arranz S.J[8], τό ἔχω ἤδη κάνει αὐτό κάπου ἀλλοῦ σέ λίγο πολύ δημοφιλή μορφή[9], ὅπως ἐπίσης σέ πολλές συγκε-

---

τοῦ Conomos, Communion Cycle, in Worship 62 (1988) 554-557.

6. C. vogel, trans. and revised by W. Story and N. Rasmussen, Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources, NPM Studies in Church Music and Liturgy (Washington 1986); E. Foley, «The libri ordinarii: An Introduction», Ephemerides Liturgicae 102 (1988) 129-137; and most recently, A.-G. Martimort, Les«Ordines» les Ordinaires et les Cιrιmoniaux, Typologie des sources du Moyen-βge occidental, Fasc. 56 *F* A-VI.A.1* (Louvain-la-Neuve 1991): τό ἐσωτερικό κάλυμμα αὐτῆς της συλλογῆς παρουσιάζει ἕνα λακωνικό ὁρισμό τῆς φυσης, τοῦ σκοποῦ καί τῆς ἀναγκαιότητας τῆς τυπολογίας τῶν πηγῶν.

7. Εἰδικά Célébration.

8. Μεγάλος ἀριθμός μελετῶν στή Ἀκολουθία τῶν Ὡρῶν, τά Θεῖα Μυστήρια, τό Εὐχολόγιο καί τό Ὡρολόγιο, τά Τυπικά, κυρίως τά πάνω ἀπό 30 ἄρθρα του μέχρι σήμερα στό OCP 37 (1971), πολλά ἀπό τά ὁποῖα βρίσκονται στόν κατάλογο «Abbreviations» στήν ἀρχή αὐτοῦ τοῦ τόμου, ἤ στοῦ Taft «Bibliography» nos. 29-30, 49-61, 157; id.,«Mt. Athos». 180 no. 7.

9. R. Taft, Eastern-Rite Catholicism. In Heritage and Vocation, Paulist Press Doctrinal Pamphlet Series (Glen Rock, N.J. 1963; reprinted N.Y., John XXIII Ecumenical Center, Fordham University 1976, 1978; Center for Eastern Christian Studies, University of Scranton 1988); Beyond East and West, chs. 3, 4, 8. 9, 11: «Russian Liturgy, a Mirror of the Russian Soulo, in Studi albanologici. balcanici, bizantini eorientali in onore di Giuseppe Valentini, S.J., Studi albanesi, Studi e testi VI (Florence 1986) 413-435; «Liturgy and Eucharist. I. Easto, ch. 18 of Jill Raitt (ed.), ChristianSpirituality: High Middle Ages and Reformation, vol. 17 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest (N.Y. 1987) 415-426.

κριμένες μελέτες μιᾶς περισσότερο τεχνικῆς μεθόδου[10].

Οὔτε, ἐπίσης, στοχεύω ἐδῶ σέ μία ὁλοκληρωμένη ἐξιστόρηση τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ ἀπό τήν ἀρχή της ἕως σήμερα. Ὁ στόχος μου εἶναι μᾶλλον νά ἐντοπίσω τήν προέλευση αὐτῆς τῆς παράδοσης κατά τή διάρκεια τῆς περιόδου τῆς διαμορφώσεώς της· πιό συγκεκριμένα, ἀπό τήν πρώτη καταγεγραμμένη ἔναρξή της μέχρι τό τέλος τοῦ Βυζαντίου. Ἡ ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ βέβαια, δέν τελείωσε μέ τήν πτώση τῆς Κωνσταντινούπολης τό 1453. Οὔτε ἡ Βυζαντινή λειτουργική δημιουργικότητα ἔφτασε σέ τέλμα ἐκείνη τή χρονική περίοδο. Ἀλλά, μέχρι ἐκείνη τή στιγμή τό Βυζαντινό Τυπικό εἶχε ἀναπτύξει τά βασικά στοιχεῖα πού διατηρεῖ μέχρι σήμερα καί οἱ κατοπινές ἐξελίξεις δέν ἄλλαξαν αὐτή τήν οὐσία.

Ρώμη, Παπικό Ἀνατολικό Ἰνστιτοῦτο, 1 Ἰανουαρίου 1992, ἑορτή της κατά σάρκα περιτομῆς του Κυρίου καί Θεοῦ καί Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καί μνήμη τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρός ἡμῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, σύμφωνα μέ τό Βυζαντινό ἡμερολόγιο.

---

10. Ἐπιπροσθέτως σέ μεγάλο ἀριθμό ἄρθρων στό *OCP* ἀπό τό 35 (1969) μέχρι σήμερα, δές εἰδικά: Creat Entrance; Hours, 48, 171-174, and ch. 17; A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. IV: The Diptychs, *OCA* 238 (Rome 1991); «Psalm 24 at the transfer of Gifts in the Byzantine Liturgy: a Study in the Origins of a Liturgical Practice», in R. J. Clifford and G. W. MacRae (eds.), The Word in the World, Essays in Honor of Frederick L. Moriarty, S.J., (Cambridge, Mass.: Weston College Press 1973) 159-177; «The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary», *Diakonia* 8 (1973) 164-178; «The Inclination Prayer before Communion in the Byzantine Liturgie of St. John Chrysostom: A Study in Comparative Liturgy», *Ecclesia orans* 3 (1986) 29-60; «Water into Wine. The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist». Le Musιon 100 (1987) 323-342; «Melismos and Comminution. The Fraction and its Symbolism in the byzantine Tradition», in G. Farnedi (ed.), Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, *OSB*, AL 12 *F* SA 95 (Rome 1988) 531-552; «The Litany following the Anaphora in the Byzantine Liturgy», in W. Nyssen (ed.), Simandron. Der Wachklopfer. Gedenkschrift fór Klaus Gamber (1919-1989) (Cologne 1989) 233-256; «Paschal Triduum»; «A Tale of Two Cities»; «Holy Things for the Saints. The Ancient Call to Communion and its Response», in C. Austin (ed.) Fountain of Life. In Memory of Niels K. Rasmussen, *O.P*, NPM Studies in Church Music and Liturgy (Washington 1991) 87-102; «The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom», to appear in a Festschrift for Jordi Pinell, *O.S.B.*, AL = SA (Rome, in press); and 95 articles on Byzantine liturgy on *ODB*.

1. Τό Βυζαντινό Τυπικό

Αὐτό πού οἱ λειτουργιολόγοι, ἀπό ἀναζήτηση ἑνός πιό κατανοητοῦ καί οὐδέτερου ὅρου, ἀποκαλοῦν «Βυζαντινό Τυπικό», εἶναι τό λειτουργικό σύστημα πού ἀναπτύχθηκε στό Ὀρθόδοξο Πατριαρχεῖο τῆς Κωνσταντινουπόλεως καί βαθμιαῖα υἱοθετήθηκε, τό Μεσαίωνα, ἀπό τά ἄλλα Χαλκηδόνεια Ὀρθόδοξα Πατριαρχεῖα τῆς Ἀλεξάνδρειας, Ἀντιόχειας καί Ἱεροσολύμων[1]. Αὐτή ἡ Βυζαντινή σύνθεση, ἡ πιό διαδεδομένη Ἀνατολική Χριστιανική λειτουργική κληρονομιά, χρησιμοποιεῖται ἀκόμα ἀπό ὅλες τίς Ἐκκλησίες πού προέρχονται ἀπό αὐτή τήν Ὀρθόδοξη Πενταρχία.

Τό Βυζαντινό λειτουργικό σύστημα, περίφημο γιά τήν ἀκρίβεια τοῦ τελετουργικοῦ καί λειτουργικοῦ του συμβολισμοῦ, κληρονομιά τῆς αὐτοκρατορικῆς λάμψης τῆς Κωνσταντινούπολης πρίν ἀπό τόν 8ο αἰώνα, εἶναι πραγματικά ἀποτέλεσμα τῶν Κωνσταντινουπολίτικων καί Παλαιστίνιου τυπικῶν, πού συντέθηκαν σταδιακά ἀπό τόν 9ο ὡς τό 14ο αἰώνα στά μοναστήρια τοῦ Ὀρθόδοξου κόσμου, ξεκινώντας ἀπό τήν περίοδο τῆς Εἰκονομαχίας[2].

Τά συστατικά του

Ὅπως καί ἄλλες παραδοσιακές Χριστιανικές λειτουργικές οἰκογένειες, τό Βυζαντινό Τυπικό περιλαμβάνει τά ἀκόλουθα: τή «Θεία Λειτουργία« (εὐχαριστία), τά ἄλλα «μυστήρια» (ἱερά μυστήρια) τοῦ βαπτίσματος, τοῦ χρίσματος, τῆς στέψης (γάμου), τοῦ εὐχελαίου, τῆς μετάνοιας, καί τῆς χειροτονίας· τόν ὄρθρο, τόν ἑσπερινό, τήν ἀγρυπνία καί τίς

---

1. Μερικοί συγγραφεῖς προτιμοῦν τόν ὅρο «Ὀρθόδοξη λειτουργία», πού εἶναι ἐν μέρει σωστός. Αὐτός ὁ ὅρος, ὅμως δέν εἶναι ἀρκετά ἀκριβής, ὥστε νά ἱκανοποιεῖ τόν ἐρευνητή λειτουργιολόγο ἤ ἱστορικό. Οἱ Ἀλεξανδρινές Ἑλληνικές Λειτουργίες τοῦ ἁγίου Μάρκου ἤ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου, γιά παράδειγμα, εἶναι καθ᾽ ὁλοκλήρου Ὀρθόδοξες λειτουργίες, ἀλλά σέ καμμιά περίπτωση δέν εἶναι Βυζαντινές λειτουργίες. Ἐπιπλέον, ἀρκετές μή Βυζαντινές Ἀνατολικές Ἐκκλησίες, ἐπίσης αὐτοαποκαλοῦνται «Ὀρθόδοξες».

2. Αὐτή ἦταν μία αἱρετική κίνηση κατά τόν 8ο-9ο αἰ. πού ἐναντιωνόταν στίς ἱερές εἰκόνες. Ἀπολάμβανε ἐπίσημη, δηλαδή αὐτοκρατορική, εὔνοια ἀπό 726-787, 815-843.

ὧρες τό λειτουργικό ἔτος μέ τό ἡμερολόγιο καί τόν κύκλο τῶν ἀκινήτων καί κινητῶν ἑορτῶν μέ τίς νηστεῖες καί τίς ἑορτές τῶν ἁγίων· καί ἐπιπλέον μιά ποικιλία ἄλλων μικροτέρων ἀκολουθιῶν (ἁγιασμῶν, ἐγκαινίων ἐκκλησιῶν, ἐξορκισμῶν, κουρῶν μοναχῶν, κλπ). Ὅλα αὐτά εἶναι κωδικοποιημένα στίς καθιερωμένες ἀνθολογίες ἤ λειτουργικά βιβλία τῆς παράδοσης.

Ὅπως σέ ἄλλες παραδόσεις τά Βυζαντινά λειτουργικά βιβλία εἶναι εἴτε λειτουργικά κείμενα πού χρησιμοποιοῦνται ἐνεργά στή Λειτουργία, εἴτε ὁδηγίες πού ρυθμίζουν πώς θά χρησιμοποιηθοῦν τέτοια κείμενα. Τά ἴδια τά κείμενα περιέχουν δύο ἐπίπεδα στοιχείων: Τό σύνηθες ἤ βασικό διάγραμμα τῶν τελετῶν καί τό *ἰδιάζον* πού ποικίλλει ἀνάλογα μέ τή γιορτή ἤ τή μέρα. Στά συνήθη Βυζαντινά βιβλία περιλαμβάνονται τό Εὐχολόγιο ἤ τό Ἱερατικόν, βιβλίο τῶν εὐχῶν καί λιτανειῶν πού χρησιμοποιοῦν ὁ ἱερέας καί ὁ διάκονος, καί τὸ Ὡρολόγιο ἤ τό βιβλίο τῶν Ὡρῶν. Οἱ περίοδοι τῶν ἑορτῶν τοῦ κινητοῦ κύκλου πού καθορίζονται μέ κέντρο τό Πάσχα, ἐμπεριέχονται σέ τρία βιβλία: τό Τριώδιο γιά τή Σαρακοστή, τό Πεντηκοστάριο γιά τήν περίοδο ἀπό τό Πάσχα μέχρι τήν Πεντηκοστή καί τήν Ὀκτώηχο πού χρησιμοποιεῖται τίς Κυριακές καί τίς καθημερινές κατά τή διάρκεια τοῦ ἔτους (ἐκτός ἀπό τίς περιπτώσεις πού ἀντικαθίσταται ἀπό τό Τριώδιο καί τό Πεντηκοστάριο). *Ὁ σταθερός κύκλος* τῶν ἀκολουθιῶν γιά τίς γιορτές πού ὑπάρχουν κατά τή διάρκεια τῶν 365 ἡμερῶν τοῦ ἔτους, ἐμπεριέχονται σέ μία δωδεκάτομη ἔκδοση, ἕνα τόμο γιά κάθε μήνα, τό ἀποκαλούμενο «Μηναῖον». Τά ἀναγνώσματα τῆς Καινῆς Διαθήκης πού ἀναφέρονται καί στούς δύο κύκλους, ἐμπεριέχονται σέ δύο βιβλία: τόν Ἀπόστολο καί τό Εὐαγγέλιο. Τά ἀναγνώσματα ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη πού τώρα διαβάζονται μόνο κατά τή Θεία Ἀκολουθία, ἔχουν ἐνσωματωθεῖ στά ἄλλα λειτουργικά βιβλία. Τό Τυπικό ἤ βιβλίο τῶν Κανόνων, εἶναι τό «ἐθιμικό» πού ρυθμίζει τή χρήση αὐτῶν τῶν βιβλίων σύμφωνα μέ τίς γιορτές καί τίς περιόδους τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Ἔτους.

Αὐτή ἡ ξερή τυπική περιγραφή τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ, δέν μπορεῖ νά περιγράψει τόν ποιητικό της πλοῦτο, τήν ἔντασή της, τήν πυκνή ἑνότητα τῶν θρησκευτικῶν ἑορτασμῶν,

τή διαμόρφωση τοῦ τελετουργικοῦ καί τῆς ἑρμηνείας του. Ἡ Βυζαντινή λειτουργία καί ἡ θεολογία της, στό πλαίσιο τῆς αὐστηρῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀρχιτεκτονικῆς καί διακόσμησης, καθώς καί τῆς λειτουργικῆς διάταξης ἡ ὁποία περικλείει τό τυπικό ὡς τή φυσική του μήτρα, ἑνώνονται γιά νά σφυρηλατήσουν αὐτό πού καλοειπωμένα εἶχε ἀποκαλέσει ὁ Schulz ὡς ἕνα περίεργο συμβολικό σχῆμα ἤ συμβολικό καλούπι[3]. Ἡ ἐπίδραση αὐτοῦ τοῦ συμβολικοῦ σχήματος εἶναι ἀποτυπωμένη στήν ἱστορία τῆς ἀποστολῆς πού πῆγε στήν Κωνσταντινούπολη τό 987 ἀπό τόν πρίγκηπα Βλαδίμηρο τοῦ Κιέβου «γιά νά δεῖ ἀπό κοντά τήν Ἑλληνική πίστη». Οἱ ἀπεσταλμένοι ὁδηγήθηκαν στήν Ἁγία Σοφία γιά τή λειτουργία, «ἔτσι ὥστε οἱ Ρῶσοι θά μποροῦσαν νά παρακολουθήσουν τή Δόξα τοῦ Θεοῦ τῶν Ἑλλήνων». Ἐπιστρέφοντας στήν πατρίδα τους, περιέγραψαν σ᾽ ὅλους αὐτούς πού βίωσαν μέ ὅρους, πού ἔμειναν συμβολικοί, γιά τήν οὐράνια ὀπτασία ἤ αὐτήν τή μοναδική ἐμπειρία[4] πού τούς ἄφησε μέσα τους ἡ ἐπισημότητα καί ἡ λαμπρότητα τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ:

Δέν ξέραμε ἄν βρισκόμασταν στόν οὐρανό ἤ στή γῆ. Γιατί στή γῆ δέν ὑπάρχει τέτοια μεγαλοπρέπεια ἤ τέτοια ὀμορφιά καί δέν εἴμαστε σέ θέση νά τήν περιγράψουμε. Ξέρουμε μόνο ὅτι ὁ Θεός κατοικεῖ ἐκεῖ ἀνάμεσα στούς ἀνθρώπους καί ὅτι ἡ λειτουργία τους εἶναι πιό καλή ἀπό τίς τελετές τῶν ἄλλων ἐθνῶν. Γιατί δέν μποροῦμε νά ξεχάσουμε ἐκείνη τήν ὀμορφιά[5].

«Ὁ παράδεισος στή γῆ». Αὐτή ἡ κλασική φράση, πού ἔχει ἐπαναληφθεῖ τόσες φορές ὥστε ἔχει γίνει κοινός τόπος, στήν πραγματικότητα προέρχεται ἀπό τό ἐναρκτήριο κεφάλαιο τοῦ παλιότερου λειτουργικοῦ σχολίου τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως ἁγίου Γερμανοῦ Α' «Ἡ ἐκκλησία εἶναι ὁ ἐπίγειος οὐρανός, ὅπου ὁ ἐπουράνιος Θεός κατοικεῖ καί περιπατεῖ[6]». «Ἐκκλησία ἐστίν ἐπίγειος οὐρανός, ἐν ᾧ ὁ ἐπου-

---

3. Ὁ ὅρος εἶναι ἀπό τή γερμανική ἔκδοση τοῦ Schultz.
4. *Στόν ἴδιο τόπο.*
5. S. H. Cross, O.P. Sherbowitz-Weltzor, *The Russian Primary Cronicle, Laurential text* (Cambridge, Mass. 1953) 110-111.
6. P. Meyendorff, Germanus 56 (μετάφραση δική μου). *PG* 98:381B

ράνιος Θεός ἐνοικεῖ καί ἐμπεριπατεῖ...».

Λιγότερο εὐδιάκριτη ἀπό τήν προέλευση αὐτοῦ τοῦ τόπου, παρόλα αὐτά, εἶναι ἡ ὑπερβολικά περίπλοκη ἱστορία αὐτοῦ πού προκάλεσε αὐτή τήν ἀρχική κλασσική ἀντίδραση· ὄχι μόνο τό Βυζαντινό λειτουργικό σύστημα, ἀλλά καί τό ἀρχιτεκτονικό καί διακοσμητικό σύστημα πού ἐπινοήθηκε γιά νά τό περικλείσει, καθώς ἐπίσης καί ἡ μυσταγωγία πού τό ἑρμηνεύει. Ἐμμένω καί στά τρία, καθώς ἡ Βυζαντινή σύνθεση δέν εἶναι μόνο τό πρῶτο στοιχεῖο, δηλ. ὁ θρησκευτικός ἑορτασμός στό κενό. Ὅπως ὁ Schulz ἔχει διακηρύξει στήν περίφημη μελέτη του γιά τή Βυζαντινή Εὐχαριστία, ἕνα ἀπό τά ξεχωριστά χαρακτηριστικά τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ εἶναι ἀκριβῶς ἡ στενή συμβίωσή της μέ τό λειτουργικό συμβολισμό (τελετουργικός ἑορτασμός), τό λειτουργικό σκηνικό (ἀρχιτεκτονική καί τήν εἰκονογραφία), καί ἡ λειτουργική ἑρμηνεία (μυσταγωγία). Κάθε ἀληθινή ἱστορία γιά τό Βυζαντινό Τυπικό, πρέπει νά ἀναφέρει αὐτή τήν ἀλληλεπίδραση στήν ἐξέλιξη τῆς παράδοσης.

Ἱστορικές φάσεις

Διαιρῶ τήν ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς λειτουργικῆς σύνθεσης σέ πέντε, μερικές φορές ἐπικαλυπτόμενες, φάσεις[8]:

---

7. Schultz.

8. Κατά τό διαχωρισμό σέ περιόδους τῆς Βυζαντινῆς Ἱστορίας, βλ. Kazhdan et alii, «Byzantium, History of,» *ODB* 1:345-362. Ἡ παραδοσιακή, μολονότι κάπως τεχνητή καί ἀνεπαρκής τρίπτυχη διάκριση σέ Πρώϊμη, Μέση καί Ὕστερη Βυζαντινή ἐποχή (οἱ ἡμερομηνίες τῶν ὁποίων δέ συμφωνοῦν ἀπόλυτα ἀνάμεσα στούς συγγραφεῖς) δέν εἶναι πολύ χρήσιμη γιά τήν ἐκκλησιαστικοπολιτική ἱστορία τῆς ὁποίας ἡ λειτουργία ἦταν ἡ πρώτιστη ἔκφραση. Μία πιό χρήσιμη ὑποδιαίρεση γιά τούς δικούς μας σκοπούς εἶναι: 1) ἡ παλαιο-Βυζαντινή περίοδος ἀπό τό 324 μέχρι τόν Ἰουστινιανό τό 527, 2) ἡ Χρυσή Ἐποχή τοῦ Ἰουστινιανοῦ (527-565) καί τῶν ἄμεσων διαδόχων του, 3) ἡ σκοτεινή Περίοδος ἀπό τό μέσο τοῦ 7ου αἰ. διαμέσου τῆς περιόδου τῆς Εἰκονομαχίας μέ τόν ἐρχομό τοῦ ἁγίου Θεοδώρου καί τῶν μοναχῶν του στό Μοναστήρι τοῦ Στουδίου τό 799, καί τήν ὁριστική νίκη κατά τῆς Εἰκονομαχίας τό 843, τά ἐκκλησιαστικά ὁρόσημα, 4) ἡ θρησκευτική ἀφύπνιση ἀπό τούς Μακεδόνες καί τούς Κομνηνούς ἀπό τόν 9ο αἰ. μέχρι τήν 4η Σταυροφορία (1204), 5) ἡ τελευταία Βυζαντινή περίοδος μετά τή Λατινική κατοχή (1204-1261), καί τουλάχιστον γιά τήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία,

1. Τήν Παλαιοβυζαντινή ἤ πρό-Κωνσταντιανή ἐποχή γιά τήν ὁποία γνωρίζουμε λίγα πράγματα.

2. Τήν «Αὐτοκρατορική φάση» κατά τήν ὁποία ἡ πρόσφατα παλαιά ἤ πατερική περίοδος, ἰδιαίτερα ἀπό τή βασιλεία τοῦ Ἰουστινιανοῦ Α' (527-567) καί τούς ἄμεσους διαδόχους του, δημιουργεῖ ἕνα σύστημα καθολικῆς λειτουργίας πού διήρκεσε μέχρι καί λίγο μετά τή Λατινική Κατοχή (1204-1261), πού ἐπιπροσθέτως περιλαμβάνει καί τίς φάσεις 3 καί 4.

3. Ὁ Μεσαίωνας ἀπό τό 610 ἕως τό 850 περίπου καί κυρίως ὁ ἀγώνας ἐνάντια στήν Εἰκονομαχία πού μεσουράνησε κατά τή διάρκεια τῆς στουδιτικῆς μεταρρύθμισης.

4. Ἡ ἴδια ἡ Στουδιτική ἐποχή ἀπό τό 800 - 1204 περίπου.

5. Ἡ τελική, νέο-Σαββαϊτική σύνθεση μετά τή Λατινική Κατάκτηση (1204-1261).

Οἱ φάσεις 2 καί 3, οἱ πιό σημαντικές γιά τούς δικούς μας σκοπούς, θά ἀποτελέσουν τό ἐπίκεντρο τοῦ ἐνδιαφέροντός μας ἐδῶ. Κατά τή διάρκεια τῆς πρώτης φάσης, ἡ λειτουργία τοῦ Βυζαντίου ἦταν μία τυπική, τῆς τελευταίας ἀρχαίας περιόδου, Ἀντιοχειανή τελετουργία, χωρίς ἰδιαίτερα διακριτά γνωρίσματα. Τό ἴδιο ἴσχυε προφανῶς γιά τίς πρώϊμες ἐκκλησίες τῆς Κωνσταντινούπολης· οὔτε τό σχῆμα, οὔτε ὁ συμβολισμός τῆς τελετουργίας, οὔτε τά κτίρια ἦταν εὐδιάκριτα «Βυζαντινά». Ἀλλά στίς δύο τελευταῖες δεκαετίες τοῦ 4ου αἰώνα, εἰδικά ἀπό τή βασιλεία τοῦ Θεοδόσιου Α' (379-395) τό τυπικό τῆς Κωνσταντινούπολης ξεκίνησε νά ἀποκτᾶ τόν καθολικό του χαρακτήρα καί τά θεολογικά περιγράμματα, χαρακτηριστικά πού θά σημαδέψουν τήν κατοπινή του ἱστορία. Ἡ τέταρτη φάση, πού καλύπτει (ἄν δέ συμπίπτει) μέ ὁλόκληρη τή Μεσοβυζαντινή περίοδο κυριαρχήθηκε λειτουργικά ἀπό τήν πρόοδο τῆς Στουδιτικῆς σύνθεσης - ἕνα μοναστικό Τυπικό ἀρκετά δια-

---

συνεχιζόμενη μετά τήν πτώση της Κωνσταντινούπολης ἀπό τούς Τούρκους τό 1453 στήν Μεταβυζαντινή περίοδο. Ἐπιπρόσθετα στήν ἄριστη περίληψη τῆς Βυζαντινῆς ἱστορίας στήν Εἰσαγωγή τοῦ *ODB*, δεῖτε ἐπίσης D.G.Geanakoplos, *Byzantinum. Church, Society, and Civilization Seen through Contemporary Eyes*, (Chicago/London 1984) 1-13: «Introduction: Byzantium's History in Outline».

φορετικῶν διαστάσεων ἀπό τήν «Ἀσματική Ἀκολουθία» τοῦ Καθεδρικοῦ Τυπικοῦ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας. Αὐτό τό μοναστικό τυπικό κωδικοποιήθηκε στά Στουδιτικά Τυπικά, πού παραγκώνισαν τό καθεδρικό τυπικό τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας κατά τήν παλινόρθωση πού ἀκολούθησε τό 1261. Σχετικά μέ τήν πέμπτη φάση, ἄν καί κριτική γιά τήν τελική νέο-Σαβαϊτική σύνθεση, πού σταδιακά τροποποίησε καί τελικά παραγκώνισε τό Στουδιτικό Τυπικό (αὐτό καθ' ἑ-αυτό ἕνα τυπικό παλαιότερης Σαββαϊτικῆς προέλευσης) παντοῦ κατά τή διάρκεια τῆς ἐπικρατήσεως τοῦ ἡσυχασμοῦ[9], ἀντιπροσωπεύει, βασικά, περίπου τά ἴδια ὅσον ἀφορᾶ τή δυναμική τῆς λειτουργίας τῆς ἐκκλησίας πού μᾶς ἐνδια-φέρει. Θά ἀσχοληθῶ σ' αὐτή τή φάση συμπληρωματικά ὡς πρός τό δόγμα.

Θεωρῶ τίς φάσεις 2 καί 3 διαμορφωτικές, ὄχι μόνο τῆς Βυζαντινῆς λειτουργίας, ἀλλά καί τῆς Βυζαντινῆς λειτουρ-γικῆς διορατικότητας, λαμβανομένου ὑπ' ὄψιν ὅτι εἶναι ἡ βάση αὐτοῦ πού ὁ Schulz ὀνομάζει Οὐράνια ὀπτασία καί Συμβολική μορφή. Αὐτή ἡ περίοδος ἦταν ἐποχή δια-μόρφωσης, κορύφωσης, κατάπτωσης, ἀνακατάταξης καί νέας σύνθεσης. Ἦταν μία ἐποχή κατά τήν ὁποία οἱ ἀλλαγές στό σχῆμα καί τήν ἀντίληψη τῆς λειτουργίας θά ἀντικατοπτρί-ζονταν στήν ἑπόμενη, Μεσοβυζαντινή περίοδο[10] (τήν 4η φάση), συνοδευόμενες ἀπό ἀλλαγὲς στήν ἀρχιτεκτονική καί εἰκονογραφική δομή της. Ὅλα αὐτά μαζί δέν εἶναι τίποτε ἄλλο παρά μία ἀντανάκλαση τῆς ἀνάπτυξης τῆς ζωῆς τῆς ἐκκλησίας καί τῆς θεολογίας πού ἀποτελεῖ μία θεώρηση αὐτῆς τῆς ζωῆς. Αὐτό, τοὐλάχιστον εἶναι, πού νομίζω ὅτι οἱ ἴδιοι οἱ Βυζαντινοί μᾶς λένε μέσα ἀπό τίς πηγές πού σώζονται μέχρι σήμερα.

---

9. Στή λειτουργική ἐπίδραση τοῦ Ἡσυχασμοῦ, μία μοναστική κίνηση πνευματικῆς ἀνανέωσης στήν Ὀρθοδοξία ἀπό τόν 14ο αἱ., βλ. Taft «*Mt. Athos*» σσ. 191-194 καί τή βιβλιογραφία πού παρατίθεται ἐκεῖ.

10. Βλέπε *παραπάνω* σημ. 8.

2. Παλιο-Βυζαντινή λειτουργία:

Τό Βυζάντιο πρό τοῦ Βυζαντίου

Οἱ σύγχρονοι Βυζαντινολόγοι ἔχουν υἱοθετήσει τήν ἰδέα τῆς ἀπόδοσης τῆς συνεχοῦς ὕπαρξης τῆς Βυζαντινῆς παράδοσης στά Ὀρθόδοξα ἐδάφη (Ἑλλάδα καί Νότια Ἰταλία, Ρουμανία, Σερβία, Βουλγαρία, Κίεβο-Ρωσίας, Μόσχα, Μέση Ἀνατολή) μετά τήν πτώση τῆς Κωνσταντινούπολης τό 1453 ὡς «τό Βυζάντιο μετά τό Βυζάντιο». Ὑπάρχει ὅμως καί ἡ ἔννοια τοῦ «Βυζαντίου πρό τοῦ Βυζαντίου». Διότι τό Βυζάντιο δέν ἔγινε «Βυζαντινό« μέ τή σύγχρονη ἔννοια τοῦ ὅρου παρά μόνο ὅταν ταυτίστηκε μέ τήν Κωνσταντινούπολη, ἐπιτρέποντας τό ἀρχικό ὄνομα τῆς πόλης νά προσδιορίσει τή Μεσαιωνική παράδοση πού ἡ Κωνσταντινούπολη καί ἡ αὐτοκρατορία της θά δημιουργοῦσε.

Πότε ξεκίνησε ἡ Βυζαντινή ἐποχή; Ὁ αὐτοκράτορας Διοκλητιανός εἶχε ἤδη, τό 293, διαιρέσει τή Ρωμαϊκή Αὐτοκρατορία σέ Ἀνατολή καί Δύση, ἀλλά ὁ διαχωρισμός ἔγινε ὁριστικός μόνο, μετά τό θάνατο τοῦ Θεοδοσίου Α΄ τό 395. Αὐτή ἡ ἡμερομηνία θεωρεῖται ἀπό μερικούς ὡς ἡ ἔναρξη τῆς Βυζαντινῆς ἐποχῆς. Ἄλλοι θεωροῦν ὡς ἡμερομηνία ἔναρξης τῆς Βυζαντινῆς ἐποχῆς τό 476, ὅταν ὁ Ὀδόακρος ἐκθρόνισε τόν τελευταῖο δυτικό αὐτοκράτορα (Ρωμύλο Αὐγουστύλο) γιά νά γίνει ὁ πρῶτος βάρβαρος βασιλιάς τῆς Ἰταλίας (476-493). Τήν περίοδο τῆς βασιλείας τοῦ Ἰουστινιανοῦ Α΄ (527-565), μπορεῖ κανείς τουλάχιστο νά κάνει λόγο μᾶλλον γιά Βυζαντινή παρά γιά Ρωμαϊκή Αὐτοκρατορία στήν Ἀνατολή. Κατά τήν περίοδο τοῦ Ἰουστινιανοῦ τοῦ Μεγάλου ἡ λειτουργία τῆς Κωνσταντινούπολης γίνεται καθαρά «Βυζαντινή».

Τό Βυζάντιο γίνεται Κωνσταντινούπολη

Βέβαια, ἡ ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς λειτουργίας δέν ξεκίνησε τότε. Τό Βυζάντιο, ἕνα ἀρχαῖο ἑλληνικό λιμάνι, ὄμορφο καί μέ στρατηγική θέση στή χερσόνησο πού δεσπόζει στό Βόσπορο, ὑπῆρχε τουλάχιστο ἀπό τό 12ο αἰώνα π.Χ. Ξαφνικά κατέκτησε ἐξέχουσα θέση τό 324 μ.Χ. ὅταν ὁ αὐτο-

κράτορας Κωνσταντῖνος Α΄ (324-327) τό ἐπέλεξε ὡς τήν ἀνατολική πρωτεύουσα. Ἀναγορεύτηκε ὡς πρωτεύουσα ἕξι χρόνια μετά, στίς 11 Μαΐου 330. Ὑπῆρχαν ὅμως Χριστιανοί στήν πόλη πολύ πρίν ἀπό αὐτό τό γεγονός.

Ὅπως κάθε πόλη μέ κάποια σημασία στή Χριστιανική ἀρχαιότητα, τό Βυζάντιο ἦταν ἕδρα ἐπισκόπου. Οἱ ἐπίσκοποί του ἦταν βοηθοί ἐπίσκοποι τοῦ Μητροπολίτου Ἡράκλειας της Θράκης στήν Ἀνατολική Περιφέρεια. Ὅταν τό Βυζάντιο ἔγινε Κωνσταντινούπολη- ἡ Νέα Ρώμη-ὁ θρόνος της πῆρε τή δεύτερη θέση μετά τήν Παλιά Ρώμη στή δεύτερη στήν Κωνσταντινούπολη Οἰκουμενική Σύνοδο τό 381. Ὁ τρίτος Κανόνας αὐτής τής Συνόδου ἀναφέρει ὅτι ὁ ἐπίσκοπος τῆς Κωνσταντινούπολης ἔχει τήν πρωτοκαθεδρία μετά τόν ἐπίσκοπο τῆς Ρώμης, ἐπειδή αὐτή ἡ πόλη εἶναι ἡ Νέα Ρώμη. «Τόν μέν τοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τά πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετά τόν τῆς Ρώμης ἐπίσκοπον, διά τό εἶναι αὐτήν Νέαν Ρώμην». Αὐτή ἡ τιμητική πρωτοκαθεδρία παγιώθηκε σέ κάτι πολύ πιό οὐσιαστικό κατά τή διάρκεια τῆς δυναμικης πατριαρχείας τοῦ Ἰωάννη Χρυσοστόμου (398-404). Μέ τήν ἐνεργητική του ἐξουσία αὐτή ἡ τιμή ἐξελίχθηκε σέ ἕνα ἀποτελεσματικό πρωτεῖο δικαιοδοσίας. Ἡ Κωνσταντινούπολη σταδιακά σμίλευσε ἕνα πατριαρχεῖο γιά τόν ἑαυτό της ἐπεκτείνοντας τή δικαιοδοσία της στίς ἐπισκοπικές ἕδρες ἤ ἐπισκοπές τῆς Θράκης στήν Εὐρώπη, τῆς Ἀσίας καί τοῦ Πόντου στή Μικρά Ἀσία. Αὐτό τό «κατόρθωμα» ἀναγνωρίσθηκε ἀπό τόν 28ο Κανόνα τῆς Τετάρτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου στήν Χαλκηδόνα τό 451[1].

Οἱ ρίζες τῆς λειτουργίας στό Βυζάντιο

Κατά μία πολύ ρεαλιστική ἄποψη, θά μπορούσαμε νά ἐντοπίσουμε τίς ρίζες της «Βυζαντινής Ἐκκλησίας», ὅπως τήν ξέρουμε, στήν περίοδο ἀπό 381-451. Εἶναι ἡ ἴδια περίοδος πού πληροφορούμαστε γιά τή λειτουργία τῆς Κωνσταντινούπολης ἀπό τίς ὁμιλίες τῶν ἐπισκόπων της

---

1. Γιά τήν ἄνοδο τής Κωνσταντινούπολης βλ., H.-G. Beck, «Constantinople: The Rise of a New capital in the East», in *K. Weitzmann (ed.), Age of Spirituality: A symposium,* N.Y. and Princeton 1980) 29-37; cf. Dagron, «Les moines», 276.

Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου (379-381) καί κυρίως τοῦ Ἰωάννη Χρυσοστόμου (398-404). Ἀπό αὐτούς τούς μεγάλους Πατέρες μαθαίνουμε σχετικά μέ τίς ἀγρυπνίες, τίς προσευχές καί τίς λιτανεῖες, τό κήρυγμα, τήν ψαλμωδία καί τούς ψάλτες (καί τά δύο ἀντιφωνικά σύμφωνα μέ τό νεοεπινοηθέν ἀντιφωνικό σύστημα), καί τήν εὐχαριστία[2].

Δέν ἐκπλήσσει τό γεγονός ὅτι ἡ πρώιμη Κωνσταντινουπολίτικη εὐχαριστία (εἰδικά ἡ ἀναφορά) καί ἡ ἀκολουθία στόν Καθεδρικό Ναό τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας, ὅπως τά βλέπουμε μέσα ἀπό αὐτά καί ἄλλα σωζόμενα κείμενα, φέρουν Ἀντιοχειανά γνωρίσματα. Τό Βυζάντιο ἀνῆκε ἀρχικά στήν ἐκκλησιαστική ζώνη ὑπό τήν κυριαρχία τοῦ θρόνου τῆς Ἀντιοχείας. Αὐτή ἦταν τό κέντρο τῆς λειτουργικῆς διάδοσης στήν Περιφέρεια τῆς Ἀνατολῆς[3]. Στήν πρό-Κωνσταντινουπολίτικη περίοδο, ἀρκετοί ἐπίσκοποι τοῦ Βυζαντίου προέρχονταν ἀπό τήν Ἀντιόχεια ἤ τά περίχωρα καί μετεῖχαν στίς Ἀντιοχειανές συνόδους. Ὁ μεγαλύτερος μεταξύ αὐτῶν, ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, ἦταν πρεσβύτερος στήν πατρίδα του, τήν Ἀντιόχεια, πρίν γίνει ἐπίσκοπος τῆς πρωτεύουσας, τό Φεβρουάριο τοῦ 398. Ἕνα ἀπό τά πράγματα πού ἔφερε ἀπό τήν πατρίδα του καί χρησιμοποίησε στό νέο Ἐπισκοπικό θρόνο, ἦταν ἡ ἀρχαία Ἀντιοχειανιανή ἀναφορά τῶν Ἀποστόλων, μία εὐχή πού ἀκόμη χρησιμοποιεῖται στή Βυζαντινή τελετουργία, γνωστή ὡς ἀναφορά τοῦ ἁγίου Ἰωάννη Χρυσοστόμου[4].

Ἡ διαμόρφωση τοῦ Τυπικοῦ

Αὐτό, ὅμως, εἶναι ἀκόμη τό Βυζάντιο- πρό τοῦ Βυζαντίου· αὐτό πού ὀνομάζω Παλαιοβυζαντινή φάση τῆς

---

2. Taft, Hours 48, 171-174; F. van de Paverd, Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos, *OCA* 187 (Rome 1970).

3. Αὐτή ἡ πολιτική στρατολογία περιελάμβανε τήν πολιτική ἐπισκοπή τῆς Θράκης, στήν Εὐρώπη καί τό ὑπόλοιπο τμῆμα τῆς Ἀνατολικῆς Αὐτοκρατορίας, ἐκτός ἀπό τήν Περιφέρεια τῆς Αἰγύπτου (Augustalis).

4. Γι᾽ αὐτή τήν ἱστορία, βλ. R. Taft, «The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer.», *OCP* 56 (1990) 5-51.

ἱστορίας τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ, ὅταν ὑπῆρχε ἀκόμη λίγο ὑλικό, καθαρά Βυζαντινό, σχετικά μέ τίς λειτουργικές χρήσεις τῆς Νέας Ρώμης. Σ᾽ αὐτή τήν ἀρχικὴ περίοδο, ὅταν ἀκόμα οἱ λειτουργικές οἰκογένειες, πού ἐπρόκειτο νά ἀναφανοῦν στό τέλος τῆς τελευταίας πρώϊμης φάσης, διαμορφώνονταν ἀκόμα, δέ μποροῦμε νά μιλήσουμε γιά «Τυπικά» μέ τή σημερινή ἔννοια, ἕνα ἑνιαῖο σῶμα λειτουργικῶν χρήσεων ἀκολουθούμενο ἀπὸ ὅλες τίς ἐκκλησίες στό πλαίσιο μιᾶς μόνης ἐκκλησιαστικῆς τοποθέτησης. Αὐτή ἡ διαδικασία τῆς ἑνοποίησης τῶν τοπικῶν λειτουργικῶν χρήσεων σέ ἕνα μόνο «Τυπικό», συνεχίστηκε μέχρι τό τέλος τῆς πρωτοχριστιανικῆς περιόδου.

Πρίν τόν 20ό αἰώνα ἡ ἐπικρατοῦσα θεωρία σχετικά μέ τήν ἀνάπτυξη τῶν διαφόρων λειτουργικῶν τυπικῶν, ἦταν αὐτό πού μποροῦμε νά ἀποκαλέσουμε ὡς θεωρία τῆς «ποικιλομορφίας τῶν τυπικῶν». Θεμελιωμένη ἀπό τό Γερμανό μελετητή Ferdinand Probst[5] αὐτή ἡ θεωρία καθιέρωσε μία ἀρχέγονη, ἀποστολική λειτουργική ἑνότητα πού βαθμιαῖα ἐξελίχθηκε σέ ξεχωριστές τελετές - περίπου ὅπως ἡ ποικιλία τῶν Ἰνδοευρωπαϊκῶν γλωσσῶν ἀναπτύχθηκε μέσα ἀπό τήν αὐθεντική μητρική γλώσσα, τήν Πρωτοϊνδοευρωπαϊκή. Ὑπῆρχε κάποια ἀλήθεια σ᾽ αὐτή τήν ἀντίληψη. Ὅπως καί νά ἔχει ἡ ὑπόθεση, ὑπῆρχε ἕνα αὐθεντικό ἀποστολικό κήρυγμα στό ὁποῖο ὁτιδήποτε χριστιανικό μπορεῖ τελικά νά ἀνιχνευτεῖ.

Ὁ Anton Baumstark (πέθανε τό 1948), ὁ διάσημος Γερμανός Ἀνατολικολόγος καί μελετητής λειτουργιολόγος, τελικά ἀπέρριψε τή θεωρία του Probst σέ δύο πρωτοποριακές ἐργασίες[6]. Ὅπως ἔδειξε ὁ Baumstark, οἱ πρῶτοι τρεῖς αἰῶνες τοῦ χριστιανισμοῦ ἐπιβεβαίωσαν τήν ἀνάπτυξη μιᾶς πολυμορφίας στίς τοπικές λειτουργικές χρήσεις. Ἡ περίοδος ἀπό τήν «Εἰρήνη τοῦ Κωνσταντίνου» τό 312, μέχρι τό τέλος

---

5. Βλ. esp. his Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte (Tóbingen 1870); Sakramente und Sakrasmentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderte (Tübingen 1872); Liturgie des vierten jahrhunderts und deren Reform (Münster 1893).

6. Vom geschichlichen Werden der Liturgie (Kempten and Münich 1923), and Liturgie comparée (Chevetogne 1934); ἀγγλική μετάφρ. Comparative Liturgy (Westminster, Md. 1958) ἀπό τήν 3η γαλλική ἔκδ. (1953).

τῆς πρώτης χιλιετίας, δέν ἦταν ἡ περίοδος τῆς μεγαλύτερης λειτουργικῆς ποικιλομορφίας. Μᾶλλον, σάν ἀποτέλεσμα τῆς ἀνάπτυξης τῶν διοικητικῶν ἐκκλησιαστικῶν ἑνοτήτων πού τελικά ὀνομάζονται Πατριαρχεῖα, ὁ Χριστιανισμός βίωσε μία συνεχή διαδικασία τελετουργικῆς ἑνοποίησης μέσα σέ αὐτές τίς ἀπόμακρες ζῶνες ἐκκλησιαστικῆς ἐπιρροῆς.

Γιά νά συνεχίσουμε τή γλωσσική μας παρομοίωση, στήν πρώτη Φάση τό ἀρχικό κήρυγμα, διαδεδομένο σέ διαφορετικές περιοχές, ἔδωσε ὤθηση σέ μία πληθώρα τοπικῶν λειτουργικῶν χρήσεων. Σέ μία δεδομένη περιοχή, αὐτές οἱ χρήσεις ἦταν ὅλες τοῦ ἴδιου «τύπου», ὅπως ἀκριβῶς ἡ Πρωτοϊνδοευρωπαϊκή ἐξελίχθηκε σέ μία ποικιλομορφία ἀνατολικῶν καί δυτικῶν ὑποοικογενειών[7], κάθε μία μέ τίς δικές της διαλέκτους ἤ ἰδιώματα ἀκόμη καί μέσα στήν ἴδια περιορισμένη γεωγραφική περιοχή. Ἀλλά σέ μία κατοπινή φάση, οἱ πολλές διάλεκτοι καθεμιᾶς ἀπό αὐτές τίς ὑποομάδες, ἑνοποιήθηκε σέ μία γλώσσα ἤ προσχώρησε στίς καινούριες ἐθνικές γλῶσσες[8]. Αὐτή ἡ διαδικασία δέν ἔχει φτάσει ἀκόμη στό τέλος της. Ἀκόμη καί σήμερα, σέ μία χώρα τόσο μικρή ὅπως ἡ Ἰταλία, μία μεγάλη ποικιλία γλωσσῶν καὶ διαλέκτων, ὑπολείμματα τῶν ἰδιωμάτων τῆς ἀγοραίας λατινικῆς, ὁμιλοῦνται ἀκόμα παράλληλα μέ τά καθιερωμένα ἰταλικά. Τά καθιερωμένα ἰταλικά ἦταν ἀρχικά μία ἀπό τίς διαλέκτους (τῆς Τοσκάνης) πού ἀργότερα ἔγινε ἡ ἐθνική γλώσσα ἐξαιτίας τῆς ἰδιοτροπίας τῆς ἱστορίας. Ἐπειδή ὑπάρχει μία Ἰταλία, μέ μία ἐξελισσόμενη πολιτισμική ἑνότητα ἐντός τῆς χώρας, ὅλο καί περισσότερες ἀπό τίς τοπικές διαλέκτους σταδιακά θά σβήσουν καί τά ἐπίσημα ἰταλικά τελικά θά ἐπικρατήσουν. Ὅλο καί περισσότεροι Ἰταλοί θά ἀκοῦν καί θά μιλοῦν «ἰταλικά», ὄχι μόνο στό σχολεῖο, στό κοινοβούλιο, στή δουλειά, στό ραδιόφωνο καί τήν τηλεόραση, ἀλλά ἐπίσης καί στό σπίτι, στό δρόμο καί στά μπάρ.

---

7. Π.χ. ἑλληνικά, ἰταλικά, γερμανικά, καί βαλτο-σλαβικά.

8.Π.χ. γαλλικά, ἰταλικά, ἱσπανικά, καταλανικά, πορτογαλικά, ρουμανικά, Romanch καί Ladin μέσα στή Λατινική ἤ Ρουμανική ὁμάδα καί γερμανικά, σουηδικά, δανέζικα, νορβηγικά, ἰσλανδικά, ὀλλανδικά, ἀγγλικά μέσα στήν Τευτονική ἤ Γερμανική ὁμάδα.

Αὐτή ἡ τελευταία φάση τῆς γλωσσικῆς ἀνάπτυξης εἶναι παρόμοια μέ αὐτό πού συνέβη στίς λειτουργίες μετά τόν 4ο αἰώνα, καθώς μία ποικιλία σχετικῶν ἀλλά διαφορετικῶν λειτουργικῶν «διαλέκτων» μέσα σέ μία δεδομένη ζώνη ἐκκλησιαστικῆς πολιτικο-πολιτιστικῆς ἐπιρροῆς ἔδωσε τή θέση της σέ μία ἀναπτυσσόμενη ἐπικράτηση μίας σταθερῆς γλώσσας ἤ τυπικοῦ- συνήθως ἐκείνη τῆς μητρόπολης. Τό ἀποτέλεσμα ἦταν ἰσχυρότερη ἑνότητα, ὄχι ὅμως καί μεγαλύτερη ποικιλία. Οἱ ἄνθρωποι μιλοῦν λιγότερες γλῶσσες σήμερα ἀπό παλαιότερα. Καὶ μέ τό ξεκίνημα τοῦ 4ου αἰώνα, ἄρχισαν σταδιακά νά συμμετέχουν σέ ὁλοένα καί λιγότερες ἑορταστικές τελετές.

Ἡ ἐμφάνιση τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ

Μποροῦμε νά ἀνασχηματίσουμε αὐτή τή διαδικασία μόνο ἀπό τά σωζόμενα μνημεῖα της, πού ἐκπροσωποῦνται ἀπό λίγα σποραδικά χνάρια πού ἀπέμειναν ἀπό τό μακρύ καί δύσκολο ταξίδι στό χρόνο. Γιά τήν Κωνσταντινούπολη, τοὐλάχιστον, οἱ ἀκρότητες τοῦ ταξιδιοῦ - ἡ ἀρχή καί τό τέλος του -εἶναι ἀρκετά ξεκάθαρες. Στό ξεκίνημα τοῦ 5ου αἰώνα ἡ λειτουργία τῆς Κωνσταντινούπολης, δέν ἦταν τίποτε ἄλλο πάρα μόνο αὐτό. Ἀρχαιολογικές καί γραπτές ἐνδείξεις ἀπό τήν Ἑλλάδα, τήν Καππαδοκία καί τόν Πόντο, δείχνουν ὅτι οἱ ἐκκλησίες σέ αὐτές τίς περιοχές, ἀκόμη καί κάτω ἀπό τήν πολιτική κυριαρχία τῆς πρωτεύουσας, δέ χρησιμοποιοῦσαν τό ἴδιο τυπικό. Σύντομα, ὅμως, ἄρχισαν νά υἱοθετοῦν τό ἴδιο τυπικό μέ τήν πρωτεύουσα. Στό τέλος τῆς 1ης χιλιετίας, τό τυπικό τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινούπολης εἶχε ἐξαπλωθεῖ εὐρύτατα. Ἔχουμε σαφεῖς ἀποδείξεις ἀπό τόν 11 αἰώνα ὅτι χρησιμοποιεῖτο στή Μικρά Ἀσία[10]. Ἐφαρμοζόταν ἐπίσης σέ ἄλλες περιοχές

---

9. Π.χ. σικελικά, καλαβρέζικα, ναπολιτάνικα, romanesco, romagnolo, μιλανέζικα, βενετσιάνικα, καί ladino γιά νά ἀναφέρουμε μερικά.

10. Οἱ ἀποδείξεις παρέχονται ἀπό τήν Προθεωρία (*PG* 140: 417-468), ἕνα λειτουργικό σχόλιο ἀπό τόν Ἀντίδα στήν Παμφυλία περίπου τό 1085-1095, πού ἐπιβεβαιώνει ρητά τήν ἐμμονή του στό τυπικό τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας (*PG* 140: 429C).

τοῦ κόσμου πού ἦταν κάτω ἀπό τή Βυζαντινή ἐπιρροή ἐκείνη τήν περίοδο, ὅπως δείχνουν τά σωζόμενα λειτουργικά Βυζαντινά ἔγγραφα ἀπό ὅλα τά μήκη καί πλάτη τῆς Αὐτοκρατορίας· ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη ὥς τό Ἅγιον Ὄρος, τήν Ἑλλάδα, τή Μεγάλη Ἑλλάδα, τήν Ἀντιόχεια, τήν Παλαιστίνη καί τό Σινά[11].

Τό πιό παλιό σωζόμενο Βυζαντινό λειτουργικό κείμενο, ὁ ὄμορφος χειρόγραφος κώδικας Barberini 336, στή Βιβλιοθήκη τοῦ Βατικανοῦ, χρονολογεῖται ἀπό τό μέσο τοῦ 8ου αἰώνα. Ἕναν αἰώνα νωρίτερα, τό 691-692, οἱ λειτουργικοί κανόνες τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου «ἐν Τρούλῳ», δείχνουν ὅτι τό Βυζαντινό τυπικό εἶχε ἤδη γίνει ἀρκετά συνεκτικό καί συνεχές, ὥστε νά ἀντέχει στίς διαφορετικές ἐφαρμογές τῶν Λατίνων καί τῶν Ἀρμενίων. Γιά τό λόγο αὐτό, γενικά μιλώντας, μέχρι τόν 7ο αἰώνα οἱ πολυσχιδεῖς τελετές στό πλαίσιο μιᾶς συγκεκριμένης ζώνης ἐκκλησιαστικοπολιτιστικῆς ἐπιρροῆς καί ἐξουσίας εἶχαν ἀποκτήσει μιά ἀναγνωρίσιμη μορφή ὡς μιά λειτουργική οἰκογένεια ἤ «τυπικό» μέ χαρακτηριστικά πού τή διαχώριζαν ἀπό τίς ἄλλες.

Αὐτή ἦταν μόνο ἡ ἀρχή μιᾶς μεγάλης διαδικασίας. Τό Βυζαντινό Τυπικό ξεκίνησε, ἀλλά δέν τελείωσε, παρά μέ τήν καθιέρωση τοῦ «Τυπικοῦ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας» τῆς Κωνσταντινούπολης- εἰδικά τοῦ καθεδρικοῦ ναοῦ τῆς Ἁγίας Σοφίας - κατά τό τέλος περίπου τοῦ 7ου αἰώνα. Τό Τυπικό τῆς Κωνσταντινούπολης τότε, εἰσῆλθε σέ μία διαδικασία ἁρμονικῆς συγχώνευσης μέ τήν πιό δυναμική γειτονική τῆς παράδοση, τό Τυπικό τῶν Ἱεροσολύμων, ὅπως ἀκριβῶς τό τυπικό τῆς παλαιᾶς Ρώμης θά συγχωνευόταν μέ αὐτό τῆς Γαλατείας. Πρίν περάσουμε στήν ἑπόμενη φάση τῆς ἱστορίας μας, ἄς ρίξουμε μία προσεκτικότερη ματιά σέ μερικές ἀπό τίς κρίσιμες ἐξελίξεις πού συνέβησαν κατά τή διάρκεια τῆς βασιλείας τοῦ Μεγάλου Ἰουστινιανοῦ.

---

11. Ἕνα καλό δεῖγμα μπορεῖ νά βρεθεῖ στό βιβλίο τοῦ Taft, «*Mt.Athos*».

3. Τό Βυζαντινό Τυπικό γίνεται αὐτοκρατορικό

Πέρα ἀπό τήν πολιτική της σημασία ὡς ἡ νέα πρωτεύουσα καί πέρα ἀπό τό κήρυγμα τοῦ Χρυσοστόμου, ἡ πρώϊμη Κωνσταντινούπολη ἦταν πολύ λίγο γνωστή, τόσο πολιτιστικά, ὅσο καί ἐκκλησιαστικά. Δέν εἶχε παρουσιάσει λογοτεχνικό ἔργο, οὔτε καί κανένα ἄλλο σημαντικό ἔργο δέν ἦταν μεγάλο πνευματικό ἤ μοναστικό κέντρο, καί δέν ἦταν τό λῖκνον ἁγίων καί μαρτύρων. Ἐπιπλέον, ἡ ὁμιλητική καί θεολογική της παραγωγή ἦταν ἀδύναμη. Ἡ μόνη ἐξαίρεση ἦταν ἡ περίφημη ἄνθηση-χρυσή ἐποχή στό τέλος τοῦ 4ου αἰώνα κατά τή διάρκεια τῆς πατριαρχείας τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου (379-381) καί τοῦ Ἰωάννη Χρυσοστόμου (398-404) - ἀλλά ἀκόμη καί ἡ δική τους θεολογία ἦταν Καππαδοκιανή ἤ Ἀντιοχειανή καί ὄχι Κωνσταντινουπολιτικη. Σέ καμμία ἀπό αὐτές τίς περιπτώσεις δέν μποροῦσε ἡ Κωνσταντινούπολη νά συναγωνιστεῖ τά μεγάλα Ἀνατολικά ἐκκλησιαστικά κέντρα τῆς Ἀλεξάνδρειας καί τῆς Ἀντιόχειας[1]. Κι ὅμως, τά πολιτικά γνωρίσματά της, -ἡ γεωγραφική της θέση, ἡ ἀξιοσημείωτη ἀρχιτεκτονική, καί ἡ αὐτοκρατορική αὐλική ζωή -ἦταν μυθικά. Σύντομα ἡ Κωνσταντινούπολη θά γινόταν γνωστή ἀκόμη καί γιά τή μεγαλοπρέπεια τῶν τελετῶν της, τόσο τῶν αὐτοκρατορικῶν, ὅσο καί τῶν ἐκκλησιαστικῶν.

Ἡ χρυσή ἐποχή τοῦ Ἰουστινιανοῦ καί πέραν αὐτῆς

Μέχρι τόν 6ο αἰῶνα, κυρίως ὑπό τήν ἐπιρροή τοῦ Ἰουστινιανοῦ Α′ (529-565) πού κατασκεύασε τή νέα Ἁγία Σοφία, τό Βυζαντινό Τυπικό κατέστη «αὐτοκρατορικό». Ἡ λειτουργία τῆς Θείας Εὐχαριστίας συγκεκριμένα ἀπέκτησε μεγαλύτερη τελετουργική λαμπρότητα καί θεολογική σαφήνεια, κυρίως ὡς ἀποτέλεσμα τῶν Χριστολογικῶν ἀντιθέσεων. Ἐν μερει το κατόρθωσε αὐτό μέσα ἀπό τήν προσθήκη νέων λειτουργικῶν στοιχείων, ὅπως ἑορτῶν, τοῦ *Συμβόλου* τῆς Πίστεως (511) καί πολλῶν νέων ψαλλομένων ὕμνων,

1. Beck.«Constantinople» (προηγουμενο κεφ.. σημείωση 1) esp. 31-35.

ὅπως τό Τρισάγιον (περίπου 438-439), ὁ Μονογενής (538-539) καί τό Χερουβικό (573-574)[2]. Πιό σημαντικές γιά τήν ἀνάπτυξη τῆς λειτουργίας ἀπ᾿ αὐτούς τούς ψαλλομένους ὕμνους ἦταν παρ᾿ ὅλα αὐτά, οἱ λιτανεῖες οἱ ὁποῖες τούς συνόδευαν. Πραγματικά, πέρα ἀπό μιά περιστασιακή ἀναφορά στήν ἀφιέρωση μιᾶς ἐκκλησίας[3] σέ νυχτερινές ἀγρυπνίες[4], οἱ πηγές αὐτές τήν ἐποχή δέν μᾶς λένε τίποτε ἄλλο σχετικά μέ τίς Κωνσταντινουπολίτικες λειτουργικές τελετές πέραν τῆς Εὐχαριστίας καί τίς καθιερωμένες λιτανεῖες.

Ἀπο μέσα πρός τά ἔξω: Ἡ πόλη ὡς Ἐκκλησία

Ἔχω ἤδη ἐπιμείνει στή μοναδική ἑνότητα τῆς Βυζαντινῆς σύνθεσης σχετικά μέ τή λειτουργία καί τό ἀρχιτεκτονικό εἰκονογραφικό διάκοσμο. Τά πράγματα, ὅμως, δέν ἦταν πάντα ἔτσι. Ἡ ἐκκλησία ὡς κτίριο, ὡς οἶκος προσευχῆς, χῶρος συνάθροισης τῆς χριστιανικῆς σύναξης - *ὁ Κυριακός οἶκος* περισσότερο παρά ἡ *ἐκκλησία* -, κατέστη μία σημαντική πραγματικότητα στό Τυπικό τῆς Κωνσταντινούπολης μόνον μέ τή ἀνοικοδόμηση τῆς Ἁγίας Σοφίας ἀπό τόν Ἰουστινιανό, πού καθαγιάστηκε στίς 27 Δεκεμβρίου 537. Πρίν ἀπό αὐτό τό γεγονός, οἱ Βυζαντινές πηγές εἶναι ἀξιοσημείωτα

---

2. Βλ. τίς καταχωρήσεις μου μ᾿ αὐτούς τούς τίτλους στό *ODB*. Γιά τό Σύμβολο τῆς Πίστεως καί τό Χερουβικό, βλ. Taft, Great Entrance chs. 2 καί 11. Τό Τρισάγιον πρωτοεμφανίζεται στήν Κωνσταντινουπολίτικη λιτανεία τῆς ἑβδομάδας πρίν τήν Ἀνάληψη τό 438-439, ἀλλά ἔγινε μόνιμο στοιχεῖο τῆς εὐχαριστιακῆς λειτουργίας μολις στίς ἀρχές τοῦ 6ου αἰ.

3. Ἰωάννης Μαλάλας (490-570), σύγχρονος τοῦ Ἰουστινιανου, Chronographia 18, ed. L. Dindorf, Ioannis Malalae Chronographia, *CSHB* (Bonn 1831) 495.9-16 *F PG* 97:716; Theophanes Confessor (ca.760-817), Chronographia 18, ed. C. de Boor, Theophanis Chronographia, 2 vols. (Leipzig 1883-1885) I, 238.18-24 *F* PG 108:520; cf. Taft, Great Entrance 110 (ὅπου ταύτισα τόν Μαλάλα μέ τόν Ἰωάννη Γ′ Σχολαστικό, πατριάρχη Κωνσταντινουπολεως ἀπό τό 565-577, μία ταύτιση ἡ ὁποία ἔχει ἀπορριφθεῖ ἀπο τούς Βυζαντινούς ἱστορικούς βλ. B. Baldwin, «Malalas, John», στό *ODB* 2: 1275).

4. Καθώς ἕνας νόμος τοῦ Ἰουστινιανοῦ τοῦ 528 ὅριζε ὅλος ὁ κλῆρος σέ κάθε ἐκκλησία νά ψάλλει νυκτερινά κάθε μέρα καί ὄχι μόνο στόν ὄρθρο καί στόν ἑσπερινό Justinian, Code I, iii, 42:24 (10), P. Króger, *Corpus iuris civilis*, vol. 2 (Berlin 1900) 28; cf. Taft, Hours 186 καί ch. 9 passim.

φτωχές στό νά προσδίδουν κάποια συμβολική σημασία στό κτίριο[5] τοῦ ναοῦ. Ὅπως ὁ Cyril Mango σημειώνει στήν ἀνθο-λογία του ἀπό Βυζαντινά κείμενα πού πραγματεύονται τήν τέχνη καί τήν ἀρχιτεκτονική: Τό «ἀναγωγικό ἐπιχείρημα» (δηλαδή, ὅτι οἱ εἰκόνες χρησιμεύουν στήν ἀνύψωση τοῦ πνεύματός μας σέ ἄυλες πραγματικότητες), ἕνα ἐπιχείρημα πού προέρχεται ἀπό τό Νεοπλατωνισμό, μέσα ἀπό τά ψευδοδιονυσιακά κείμενα, πράγματι, ἐμφανίζεται ἀπό καιρό σέ καιρό ἀλλά εἶναι μᾶλλον ἡ ἐξαίρεση παρά ὁ κανόνας[6].

Ὑπῆρχε μικρή συμβολική ἤ θεολογική σημασία πού ἀντιπροσώπευε τό Βυζαντινό ἐκκλησιαστικό κτίριο πρίν ἀπό τήν Ἁγία Σοφία. Στήν πραγματικότητα, δέν ὑπῆρχε τίποτε εὐδιάκριτα «Βυζαντινό» σχετικά μέ τίς προ-ιουστινιάνιες ἐκκλησίες τῆς πρωτεύουσας. Οἱ περισσότερες Βυζαντινές λειτουργικές περιγραφές πρίν ἀπό τόν Ἰουστι-νιανό -πράγματι. πολλές ἀπό αὐτές, σέ ὁλόκληρη τήν περίοδο πρίν τήν εἰκονομαχία (726-843), ἁπλά ἀγνοοῦσαν τό ἐκκλησιαστικό κτίριο. Ἀσχολοῦνταν, περισσότερο, μέ αὐτά πού συνέβαιναν ἔξω ἀπό τήν ἐκκλησία κατά τίς τακτικές ἑορτές καί λειτουργίες καθώς καί στό ἀρχικό fo-rum (κάτι περισσότερο ἀπό τά σύγχρονα δρομάκια) τῆς πόλης τοῦ Κωνσταντίνου.

Μόνιμες Λειτουργίες[7]

Ἀπό τό νέο μνημειακό κέντρο, νοτιοδυτικά τῆς Ἀκρό-πολης καί περιλαμβάνοντας τόσο τή Μεγάλη Ἐκκλησία τοῦ Κωνσταντίνου (360), ὅσο καί τό Αὐτοκρατορικό Παλάτι, περνοῦσαν οἱ τέσσερις κύριες ἀρτηρίες τῆς πόλης. Δύο ἀπό αὐτές διέσχιζαν τήν ἀκτή τῆς χερσονήσου, ἀπό τό Χρυσό Κέρας στά Βόρεια καί ὡς τήν Προποντίδα στά Νότια. Πιό σημαντικό λειτουργικά, ἦταν το Mese, τό παραδοσιακό

---

5. Αὐτό ἐξάγεται ἀπό μία μελέτη τῶν σχετικῶν Βυζαντινῶν κειμένων τοῦ Mango, Art

6. Ibid.i xiv.

7. Γιά αὐτή τήν σκέψη καί τήν ἐξέλιξή της στήν Ὕστερη Ἀρχαιότητα, ἡ βασική μελέτη εἶναι τοῦ Baldovin.

κεντρικό Cardo πού ξεκίνησε σάν τέτοιο στή Χαλκή Πύλη τοῦ Παλατιοῦ καί διέσχιζε τό Μίλιον καί διαμέσου τῆς Ἀγορᾶς τοῦ Κωνσταντίνου στήν ἀγορά Tauri ὅπου χωριζόταν. Ἕνα τμῆμα κατευθυνόταν νοτιοδυτικά διαγραμμίζοντας την Fora Bovis καί το Arcadii καί περνώντας τό Μοναστῆρι τοῦ Στουδίου (ἀρχή τοῦ 5ου αἰώνα) μέ ἔξοδο στά Θεοδοσιανά τείχη (413) καί τή Χρυσή Πύλη καί συνδέοντας τήν Ἐγνατία Ὁδό μέ τήν Παλιά Ρώμη. Τό ἄλλο τμῆμα χωριζόταν βόρεια περνώντας τή Βασιλική τῶν Ἀποστόλων στήν Πύλη Charisiam. Τό μεγαλύτερο μέρος τῶν τελετουργικῶν δραστηριοτήτων πού οἱ Βυζαντινοί ἐκείνου τοῦ καιροῦ θεωροῦσαν ἀρκετά σημαντικό ὥστε νά καταγράφονται, λάμβανε χώρα σ᾽ αὐτές τίς ἀρτηρίες καί στήν ἀγορά τους. Αὐτή ἡ τελετουργική δραστηριότητα φιλοξενεῖτο κάτω ἀπό τίς κιονοστοιχίες πού προσέφεραν καταφύγιο σ᾽ αὐτές τίς γιορτές: τό Notitia Urbis τοῦ 5ου αἰώνα ὑποστηρίζει ὅτι ὑπῆρχαν 52 εἴσοδοι μέ σκεπές στήν πόλη[8].

Καταστροφές καί αἱρέσεις -οἱ ὁποῖες μάστισαν τή νεότερη Χριστιανική ἱστορία τῆς πόλης, ἄν ὄχι ἰσάριθμα ἀλλά τοὐλάχιστον μέ ἐξίσου θαυμαστά λειτουργικά ἀποτελέσματα - παρεῖχαν τίς κύριες εὐκαιρίες γι᾽ αὐτές τίς ἐξωτερικές ἀκολουθίες. Ἀνάμεσα στό 404-960 ἡ Κωνσταντινούπολη σείστηκε ἀπό 18 σεισμούς[9]. Αὐτοί οἱ σεισμοί, ὅπως ἐπίσης ξηρασίες ἤ ἐκτοπίσματα ἀπό ἡφαιστειακές ἐκρήξεις, καθώς καί ἀνθρώπινες ἀπειλές, ὅπως ἡ πολιορκία τῶν Ἀβάρων τό 626 ἤ αὐτή τῶν Ρῶς τό 860[10], ὁδηγοῦσαν τό πλῆθος στούς δρόμους νά παρακαλεῖ γιά σωτηρία. Καί ὅταν αὐτή παραχωρεῖτο, ὅπως πάντοτε γινόταν, ἡ ἐπέτειος αὐτῆς τῆς εὐλογίας θά ἑορταζόταν ἐτησίως μέ λειτουργικές λιτανεῖες. Ὁ Baldovin καταγράφει αὐτές τίς περιπτώσεις μέ λεπτομέρεια, ἀπό τήν πολύ γνωστή διήγηση τῆς οὐράνιας προέλευσης τοῦ Τρισάγιου Ὕμνου κατά τή διάρκεια τῆς λιτῆς πού ἔγινε μετά τό σεισμό τῆς 25ης Σεπτεμβρίου τοῦ 437 μέχρι τό τέλος τῆς χιλιετίας. Καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι, «ξεκάθαρα οἱ λειτουργικές ἱκεσίες καί λιτανεῖες

---

8. Ibid., 171.
9. Ibid., 171.
10. Ibid., 189.

ἦταν ἡ συνήθης ἀπόκριση στόν ἀπρόσμενο κίνδυνο στή λατρεία τῆς Κωνσταντινούπολης, ἀκόμη καί κατά τόν 9ο αἰώνα[11]».

Οἱ αἱρέσεις ἦταν, ἴσως, λιγότερες, ἀλλά τό ἴδιο δυσοίωνες. Οἱ πολυπληθεῖς παραλλαγές τοῦ Ἀρειανισμοῦ κυριαρχοῦσαν μέ τίς ἔριδες γιά τό Ἅγιο Πνεῦμα, καί ὁδήγησαν στό Νεστοριανισμό καί τίς πιό ἐπιδέξιες μά ἐξίσου πεισματικές Μονοφυσιτικές χριστολογίες. Τέτοιες θεολογικές διαμάχες ἀποτελοῦσαν τήν ὤθηση γιά πολλές ἐξωτερικές ἀκολουθίες σέ αὐτή τήν ἀναπτυσσόμενη μόνιμη λειτουργία. Ἐπιπλέον, ἄν καί λιγότερο δραματικό, περιστάσεις γιά τέτοιες ἀκολουθίες παρέχονταν ἀπό καθαγιασμούς ἐκκλησιῶν, τή μεταφορά λειψάνων[12], καί τίς κηδεῖες (εἰδικά τίς αὐτοκρατορικές). Ἀργότερα, μέ τό ἀναπτυσσόμενο ἡμερολόγιο τῆς μνήμης τῶν ἁγίων, μπορεῖ κανείς νά συμπεριλάβει τόν κύκλο τῶν ἑορταστικῶν συνάξεων σέ μία καθορισμένη ἐκκλησία σέ καθορισμένες ἡμερομηνίες.

Ἡ πρώτη ἀπόδειξη γι᾽ αὐτή τήν ἀναπτυσσόμενη καθορισμένη λειτουργία ἐμφανίστηκε κατά τή διάρκεια τῆς κυριαρχίας τοῦ Ἀρείου, ὅταν ὁ πολιορκημένος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος - Ὀρθόδοξος ἐπίσκοπος τῆς πρωτεύουσας ἀπό τό 379 ὡς τό 381- ἐπιτέθηκε στήν ἑορταστική ἐκκλησιαστική πομπή καί χλεύασε τή «λιτανεία τῶν Ἑλλήνων», πού ἀποτελοῦσε ἐμφανή ἀναφορά στούς Ἀρειανούς ἐκείνης τῆς ἐποχῆς[13]. Ὁ νέος αὐτοκράτορας, ὁ Θεοδόσιος Α′ (379-395), ἐπέστρεψε τίς ἐκκλησίες στούς Ὀρθοδόξους τό 380, καί μέχρι τή στιγμή πού ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ἀνῆλθε στόν πατριαρχικό θρόνο τό Φεβρουάριο τοῦ 398, οἱ Ὀρθόδοξοι εἶχαν ἐπικρατήσει ξανά. Ἡ Ἀρειανική ἀπειλή, ὅμως, δέν εἶχε ἐξαφανιστεῖ. Κατά τόν ἱστορικό Σωκράτη, ὁ ὁποῖος πέθανε μετά τό 439, ὁ Χρυσόστομος υἱοθέτησε μία σθεναρή πολιτική ἀνταγωνιστικῶν τελετῶν γιά νά ἀντισταθμίσει

---

11. Ibid., 186-189.

12. Γιά ἕνα πρώϊμο τεκμήριο, βλ. τήν διαδικασία πού περιγράφεται στό Vita of St. Marcian, στο R. Taft, «Byzantine Liturgical Evidence in the Life of St. Marcian the Oeconomos: Concelebration and the Preanaphoral Rites» *OCP* 48 (1982) 159-170.

13. *Oratio* 38, 5-6, *PG* 36:316, Baldovin 181.

τίς ἀκόμα δημοφιλεῖς τελετές τῶν Ἀρειανῶν· «Οἱ Ἀρειανοί..... συγκεντρώνονταν ἔξω ἀπό τήν πόλη. Ἔτσι κάθε βδομάδα, ὅποτε ὑπῆρχε μιά γιορτή -ἐννοῶ τό Σάββατο καί τήν Κυριακή- κατά τήν ὁποία συνηθιζόταν νά γίνεται σύναξη στίς ἐκκλησίες, συναθροίζονταν σέ δημόσιο χῶρο ἐντός τῶν τειχῶν τῆς πόλεως καί τραγουδοῦσαν ἀντιφωνικά ᾠδές μέ σύνθεση καί ἁρμονία τῆς Ἀρειανικῆς πίστης. Καί τό ἔκαναν αὐτό κατά τό μεγαλύτερο μέρος τῆς νύχτας. Τό πρωί, τραγουδώντας τά ἴδια ἀντίφωνα, περνοῦσαν ἀπό τό κέντρο τῆς πόλης καί πήγαιναν ἔξω ἀπό τά τείχη τῆς πόλης στόν χῶρο τῆς συνάθροισής τους.... *Ὁ Ἰωάννης (*Χρυσόστομος), *πού ἀνησυχοῦσε ἀπό φόβο μήπως κάποιοι ἀπό τούς πιό ἁπλούς πιστούς ἀπομακρυνθοῦν ἀπό τήν Ἐκκλησία μέ τέτοιες ᾠδές, ἔθεσε κάποιους ἀπό τούς ἀνθρώπους του σέ ἀντίθεσή τους, ὥστε κι ἐκεῖνοι, ἀφιερώνοντας τούς ἑαυτούς τους στή νυχτερινή ὑμνωδία, νά μποροῦσαν νά συγκαλύψουν τήν ἐπίδραση τῶν Ἀρειανῶν καί νά διασφαλίσουν στούς πιστούς του τήν ὁμολογία στή δική τους πίστη*»[14]. Τό ποίμνιο τοῦ Χρυσοστόμου υἱοθέτησε τήν πρωτοβουλία του μέ ἐνθουσιασμό, φέροντας κατά τή λιτανεία ἀσημένιους σταυρούς στολισμένους μέ φωτεινά λεπτά κεριά, σχεδιασμένα ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἅγιο γιά τά ὁποῖα πλήρωνε ἡ αὐτοκράτειρα Εὐδοξία (400-404). Οἱ πυρσοί αὐτῶν τῶν λιτανειῶν κατά μῆκος τῆς ἀκτῆς μετέτρεπαν τήν Προποντίδα, σύμφωνα μέ τό Χρυσόστομο, σέ ἕνα ποτάμι φωτιᾶς[15].

Προφανῶς, τό ἔθιμο συνεχίστηκε, καθώς ὁ Σωζόμενος μᾶς πληροφορεῖ ὅτι οἱ λιτανεῖες ἐξακολουθοῦσαν, ἀκόμη καί ὅταν ὁ Αὐτοκράτορας εἶχε ἀπαγορεύσει τίς τελετές τῶν Ἀρειανῶν, ἐξαφανίζοντας ἔτσι τήν ἀρχική αἰτία τῆς ἀντιεπιθετικῆς πρακτικῆς τῶν Ὀρθοδόξων. Ἴσως ἡ πραγματική αἰτία γιά τή διατήρηση αὐτῶν τῶν δημοφιλῶν ἐξωτερικῶν

---

14. Socrates, Church History VIII, 8 *F PG* 67:688-9. Cf. Sozomen (ca. 439-450), Church History VIII, 8, ed. J. Bidez, *GCS* 50 (Berlin 1960) 360-361, *PG* 67 : 1536.

15.. E.g. Hom. dicta postquam reliquiae martyrum... 28 *CPG* 4441.1 = *PG* 63:470, περιγράφοντας τήν μεταφορα τῶν λειψάνων ἑνός μάρτυρα ἀπό τά προάστια τῆς Drypia στήν Ἐγνατία Ὁδό, 13,5 χλμ. Δυτικά της πόλης, πρός τό τέλος τοῦ πρώτου του χρόνου στήν Κωναταντινούπολη:: Baldovin 183. Cf. Chrysostom, De S. Hieromartyre Phoca, *PG* 50:699, which Baldovin (183) cites.

ἀκολουθιῶν νά βρίσκεται στά συχνά παράπονα τοῦ Χρυσοστόμου, σύμφωνα μέ τά ὁποῖα ἡ Χριστιανική λειτουργία δέν ἦταν πάντα ὁ νικητής στόν ἀνταγωνισμό μέ τόν Ἱππόδρομο ἤ τό τσίρκο γιά τήν προσέλκυση τοῦ κόσμου[16]. Ὁ Παλλάδιος ἀναφέρεται στίς νυχτερινές λιτανεῖες τοῦ Χρυσοστόμου, προσθέτοντας ὅτι κάποιοι ἀπό τούς κληρικούς, πού προτιμοῦσαν νά κοιμοῦνται τό βράδυ παρά νά παρακολουθοῦν καί νά προσεύχονται, δέν εἶχαν γοητευτεῖ ἀπό τήν πρωτοβουλία[17] τοῦ Ἐπισκόπου τους.

Αὐτό πού ξεκίνησε σάν ἀνταγωνισμός μέ τούς Ἀρειανούς (καί ἀργότερα μέ τούς Μονοφυσῖτες), γιά τόν ἔλεγχο, δηλαδή, τῶν δρόμων στή θρησκευτική διαμάχη γιά τήν ψυχή τοῦ Βυζαντίου[18], ἔγινε ἐπιπλέον ἕνα τέχνασμα στό λιγότερο δραματικό ἀλλά πιό μακρύ συναγωνισμό μὲ τούς δελεασμούς τῆς ἐγκόσμιας διασκέδασης γιά τήν προσοχή τοῦ ἀστικοῦ πληθυσμοῦ τῆς τελευταίας φάσης τῆς ἀρχαιότητας. Ὁ Ἰωάννης τῆς Ἐφέσου, (πέθανε μετά τό 585), ἦταν ἕνας Μονοφυσίτης Σύριος ἐκκλησιαστικός ἱστορικός πού βρισκόταν στήν Κωνσταντινούπολη τὸν καιρό τοῦ προκατόχου του Ἰουστινιανοῦ (Ἰουστῖνος Α', 518-527). Περιγράφει στήν Ἐκκλησιαστική του Ἱστορία πώς οἱ κάτοικοι καί οἱ ξένοι ἐπισκέπτες τῆς πρωτεύουσας συνωστίζονταν γιά νά παρακολουθήσουν τήν εἴσοδο τῆς βασιλικῆς ἀκολουθίας στήν ἐκκλησία[19] κατά τόν ἴδιο τρόπο πού τά πλήθη συγκεντρώνονταν ἀκόμη στή Ρώμη γιά τήν κάθε ἐμφάνιση τοῦ Πάπα σέ κάποια ἐκκλησία τῆς πόλης.

---

16. Hom. dicta postquam reliquiae martyrum... 1, *PG* 63:461, Hom. adv. eos qui non adfuerant 1, *CPG* 4441.4 = PG 63:477; Hom. in illud: «Pater meus usque modo operatur» 1, *CPG* 4441.10 = PG 63:511.

17. Palladios, *Dialogue on the Life of St. John Chrysostom* V, 147-150 = Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* 1, ed. A.-M. Malingrey, P. Leclercq, Sources chrιtiennes 341 (Paris 1988) 124.

18. Baldovin 184-186. Ὅπως σημειώνει ὁ Baldovin (186), ἡ ἀπόπειρα τοῦ αὐτοκράτορα Ἀναστασίου γιά ἐπανάκτηση τοῦ ἐλέγχου τῶν λιτανειῶν περί τό 496, σύμφωνα μέ τά ὅσα ἀναφέρει ὁ Θεόδωρος Λέκτωρ, ὑπογράμμισαν τήν πολιτική καί πολιτειακή τους σπουδαιότητα: Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte, ed. G. C. Hansen, GCS 54, 2nd ed. (Berlin 1971) no. 468, p. 134.

19. Church History III.3, Iohannis Ephesini, *Historiae ecclesiasticae pars tertia*, ed. F. W. Brooks, *Corpus scriptorum Christianorum orientalium* 105-106: Scriptores Syri 54-55 (Paris and Louvain 1935-1936) text 138, versio 102.

Αὐτές οἱ Κωνσταντινοπολίτικες μόνιμες ἀκολουθίες ἄφησαν μία ἀνεξίτηλη σφραγίδα στή Θεία Λειτουργία καί τίς ἄλλες τελετές τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας[20]. Εἴσοδοι, λιτανεῖες καί προσθῆκες, χαρακτήριζαν ὅλη τή Βυζαντινή λειτουργία. Ὁ διαχρονικός συμβολισμός αὐτῶν τῶν τελετῶν καταφαίνεται ἀπό τήν κεντρική θέση πού κατέχουν σέ ἔργα κλασικῶν λειτουργικῶν σχολιαστῶν, ξεκινώντας μέ τό Μάξιμο τόν Ὁμολογητή[21]. Θά μποροῦσαν νά εἶναι, ἀκόμη, τό θέμα μιᾶς σύντομης πραγματείας, ὅπως τῆς τελευταίας τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Γενναδίου Β′ Σχολαρίου, ἀρχηγοῦ τῶν Ὀρθοδόξων στή Σύνοδο τῆς Φλωρεντίας τό 1438-1439[22].

Ἡ ἐπίδραση τῶν τελετῶν στήν πρώϊμη Κωνσταντινουπολίτικη Ἐκκλησία.

Αὐτές οἱ ἐξωτερικές λιτανεῖες ἔπρεπε νά καταλήγουν κάπου, καί συνήθως αὐτός ὁ χῶρος ἦταν ἡ ἐκκλησία. Τά ἀποτελέσματα ἦταν προβλέψιμα. Αὐτή ἡ τελετουργική δραστηριότητα ἦταν ἄμεσα ὑπεύθυνη γιά τό χαρακτηριστικό σχῆμα τῆς πρώϊμης Κωνσταντινουπολίτικης ἐκκλησίας, μέ πολυάριθμες εἰσόδους καί στίς τέσσερις πλευρές[23]. Οἱ κύριες εἴσοδοι ἦταν στή δυτική πρόσοψη, πρό τῆς ὁποίας ὑπῆρχε ἕνα αἴθριον ἤ μία αὐλή, γύρω ἀπό τήν ὁποία ὑπῆρχε μία τετράγωνη στοά. Οἱ λιτανεῖες θά σταματοῦσαν στό Αἴθριον- περιμένοντας τήν ὁλοκλήρωση τῶν εἰσοδικῶν ἐγκωμίων τῶν ἱεραρχῶν καί ἀξιωματούχων στό νάρθηκα καί τήν ἀπαγγελία τῆς Εἰσοδικῆς Εὐχῆς μπροστά στή Βασιλική πύλη πού ὁδηγοῦσε στόν κυρίως ναό- πρίν ὁ ναός

---

20. See Mateos, Cılıbration; Taft, Beyond East and West ch. 11, Mathews chs. 4-7; Baldovin ch. 6.

21. See Taft, «Liturgy».

22. Peri ton hieron eisodon («On the Sacred Entrances»), in L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie (eds.), *Oeuvres complıtes de Gennade Scholairus*, Tome III: Oeuvres polémiques, questions theologiques, écrits apologétiques(Paris 1930) 196-99.

23. Ἡ Ἁγία Σοφία, γιά παράδειγμα, ἔχει πενήντα ἕξι πορτες στόν ἰσόγειο ὄροφο: οἱ δεκαεννέα ἀπ᾽ αὐτές ὁδηγοῦν στόν κυρίως ναό καί οἱ ἕξι ἀπ᾽ αὐτές στόν νάρθηκα. Γιά κάθε ἀπορία σχετικά μέ τό σχεδιασμό τῶν ἐκκλησιῶν στίς πρώϊμες ἐκκλησίες τῆς Κωνσταντινούπολης, βλ. Mathews.

κατακλυσθεῖ ἀπό τούς ἀξιωματούχους. Ἐντός τοῦ ναοῦ δινόταν ἔμφαση κατά μῆκος τοῦ ἄξονα μεταξύ τῆς εἰσόδου καί τῆς ἁψίδας, καί οἱ λιτανεῖες κατέληγαν στό ἱερό ἀκολουθώντας τά σημάδια στό δάπεδο[25] καί τόν περιτειχισμένο δρόμο τοῦ σωλέα ὅπου συγκεντρώνονταν οἱ κληρικοί καί ἡ αὐτοκρατορική συνοδεία γύρω ἀπό τόν ἄμβωνα καί μέχρι τίς θύρες τοῦ τέμπλου ἤ τοῦ Ἱεροῦ Βήματος, ὅπου ὑπῆρχε τό θυσιαστήριο.

Σ᾽ αὐτή τήν περίπτωση, τό σχῆμα ἀκολουθεῖ τή λειτουργία: ἡ λειτουργική δομή τοῦ Ἰουστινιανίου ἐκκλησιαστικοῦ κτιρίου φαίνεται νά ἔχει ὑπαγορευθεῖ ἀπό τόν τελετουργικό χαρακτήρα τοῦ ἀστικοῦ Τυπικοῦ. Οἱ ἀπαιτήσεις του ἦταν πολύπλοκες:

1. Ἕνας χῶρος συγκέντρωσης γιά τούς ἀνθρώπους περιμένοντας αὐτή τήν ἐπίσημη εἴσοδο ἀφοῦ - ἀντίθετα μέ τήν Παλαιά Ρώμη - δέν ἔμπαιναν στήν ἐκκλησία προτοῦ ἔρθει ἡ λιτανευτική πομπή γιά τήν ὑποδοχή τοῦ αὐτοκράτορα γιά παράδειγμα, τό μεγάλο δυτικό αἴθριο·

2. Ἕνα ἐξωτερικό κτίσμα γιά τόν ἴδιο λόγο, ὅπου οἱ ἄνθρωποι θά μποροῦσαν νά προσφέρουν τά δῶρα τους, πρίν ἡ βασιλική «ἀνοίξει λειτουργικά «μέ τήν Εἰσοδική Εὐχή καί τήν ἐπίσημη εἴσοδο τῶν κληρικῶν καί τῆς αὐτοκρατορικῆς συνοδείας· γιά παράδειγμα, ἡ Ροτόντα τοῦ σκευοφυλακίου, ἕνα ξεχωριστό κτίριο ἔξω ἀπό τήν ἐκκλησία[26].

---

24. Βλ. τήν ἐργασία τοῦ Strube, στή σημ. 30.

25. Γιά τά σχέδια τῶν δαπέδων καί τήν τελετουργική τους χρήση, βλ. G. P. Majeska, «Notes on the Archeology of St. Sophia of Constantinople: The Green Marble Bands on the Floor», *DOP* 32 (1978) 299-308; P. Schreiner, «Omphalion und Rota Porphyretica. Zum Kaiserzeremoniell in Konstantinopel und Rom», in S. Dufrenne (ed.), Byzance et les Slaves. Mιlanges Ivan Dujèev (Paris 1979) 401-410. Μνημονεύονται τό 1200 ἀπό ἕνα Ρῶσο προσκυνητή τόν Anthony ἀπό τό Novgorod, Xr. M. Loparev (ed.), Kniga palomchik. Skazanie mest svjatyx vo Tsaregrade Antonija Novgorodskago v 1200 godu, Pravoslavnyj Palestiniskij Sbornik, vypusk 51, vol. 17.3 (St. Petersburg 1899) 78, 81, French trans. in Mme. B. de Khitrowo, Itinéraires russes en Orient (Geneva 1889) 95, 99.

26. Βλ. Mathews, esp. 155-162, 178.. George P. Majeska of the Univer sity of Maryland ἐργάζεται πάνω σέ μία νέα μελέτη γιά τό σκευοφυλάκιον, ἐνσωματώνοντας τά τελευταῖα ἀρχαιολογικά καί λειτουργικά εὑρήματα. am grateful to Professor Majeska for providing me with a copy of ihe initial draft of this excellent study.

3. Καθώς στήν Κωνσταντινουπολίτικη εἴσοδο (ἀντίθετα μέ τήν εἴσοδο τῆς Παλαιᾶς Ρώμης), οἱ κληρικοί καί ὁ λαός ἔμπαιναν στήν ἐκκλησία μαζί, ἡ ἀνάγκη νά ὑπάρχει εὔκολη καί γρήγορη πρόσβαση στόν κυρίως ναό καί στά κλίτη ἀπό ἔξω· γιά παράδειγμα τά ἐπιβλητικά προπύλαια, ὄχι μόνο στή Δυτική πρόσοψη, ἀλλά καί στίς τέσσερις πλευρές τῆς ἐκκλησίας, καί οἱ πολλές ἐξωτερικές εἴσοδοι στά κλιμακοστάσια τῆς στοᾶς·

4. Ἕνας χῶρος γιά τόν Πατριάρχη καί τή συνοδεία του, α) νά περιμένουν νά χαιρετίσουν τόν αὐτοκράτορα πρίν τήν εἴσοδο τίς ἡμέρες πού ἡ αὐτοκρατορική συνοδεία συμμετεῖχε στή δημόσια λατρεία· β) νά περιμενουν τήν ἄφιξη τῆς λιτανείας τίς ἡμέρες πού οἱ ἀξιωματοῦχοι δέν ἔπαιρναν μέρος στίς λιτανεῖες· γ) νά ἀναγνώσουν τήν Εἰσοδική Εὐχή πρό τῆς Βασιλικῆς Πύλης ἤ τῆς κύριας δυτικῆς πύλης τοῦ ναοῦ, καί δ) σέ ἄλλες ἀκολουθίες, νά τελέσουν τό τυπικό πού προηγεῖτο τῆς ἐπίσημης εἰσόδου τοῦ Πατριάρχη στήν ἐκκλησία· γιά παράδειγμα, ὁ πελώριος νάρθηκας[27].

Μία ἐπιπλέον ἰδιαιτερότητα τοῦ Κωνσταντινουπολίτικου κτίσματος ἦταν τό ἀνυψωμένο σύνθρονο καί ἡ καθέδρα στήν ἁψίδα. Αὐτο γινόταν ὄχι μόνο γιά τίς θέσεις, ἀλλά, ἀκόμη, γιά νά εἶναι ὁρατός ὁ Ἐπίσκοπος κηρύττοντας ἀπό τό θρόνο· ἄλλο ἕνα βασικό χαρακτηριστικό τῆς λειτουργίας αὐτῆς τῆς περιόδου[28]. Ἄλλα χαρακτηριστικά - ὅπως τό Ἱερό καί ὁ ἄμβωνας καί ὁ περιφραγμενος δρομος τοῦ σολέα πού τά συνεδεε[29]- δέν εἶναι παράξενα γιά τό Βυζάντιο καί ἑδραιώθηκαν τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν σύμφωνα μέ τήν ἐκκλησιαστική διαρρύθμιση τῆς ἀρχαιας Ρώμης, τῆς Συρίας καί τῆς Μεσοποταμίας. Οἱ στοές καί ἡ χρήση τους παραμένουν ἕνα ξεχωριστό πρόβλημα, παρά τό γεγονός ὅτι ἦταν σέ χρήση ἀλλοῦ καί δέ θεωροῦνται ὅτι

27.. The perdurance of the narthex and. in some cases. the esonarthex (in the Justinianic period-surely not afterward). cannot be ascribed to the catechumenate, which was largely nonexistent probably during the 6th. certainly by the 7th century.

28. Βλ. τό ἄρθρο μου «Sermon», in *ODB* 3:1880-81.

29. This enclosed walkway served to keep the sanctuary area free for liturgical use and to facilitate the comings and goings of the lectors and olhers from the sanctuary to the ambo.

ἀνήκουν ἀποκλειστικά στήν Κωνσταντινούπολη καί τή λειτουργία της[30]. Αὐτό πού ἦταν τό ἰδιαίτερο χαρακτηριστικό στήν Κωνσταντινούπολη σ' αὐτή τή διαμόρφωση, προερχόταν ἀπό τήν ἀνάγκη τοῦ ἀστικοῦ καθεδρικοῦ Τυπικοῦ· τό λειτουργικό πλαίσιο τῆς προστουδιτικῆς Κωνσταντινουπολίτικης μοναστικῆς ἐκκλησίας παραμένει πρός ἐξέταση.

Ἡ σημασία τῶν Εἰσόδων

Ἀπό φόβο μήπως σκεφθεῖ κανείς ὅτι ἀποδίδω ὑπερβολικά μεγάλη σημασία στή λιτανευτική Εἴσοδο, θά ἀφήσω τίς ἴδιες τίς πηγές νά μιλήσουν γιά τό μέγεθος στό ὁποῖο οἱ Βυζαντινοί ἤθελαν νά ἐπισημοποιοῦν καί νά μορφοποιοῦν αὐτό τό πρωταρχικό στοιχεῖο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς στήν παλιά Κωνσταντινούπολη. Ἔτσι, πρέπει νά στραφεῖ κανείς στήν αὐτοκρατορική τελετή. Μέχρι τήν ἐποχή τοῦ Ἰουστινιανοῦ, ἡ αὐτοκρατορική τιμητική συνοδεία τῆς Κωνσταντινούπολης ἦταν τόσο ἐντυπωσιακή πού εἶχε γίνει σημεῖο ἀναφορᾶς γιά τήν αὐτοκρατορική μεγαλοπρέπεια. Ὁ Λεόντιος ὁ Πρεσβύτερος, ἕνας δημοφιλής ἱεροκήρυκας τῆς πρωτεύουσας γύρω στό 552-565, τή χρησιμοποιοῦσε τακτικά ὡς ὁμιλητικό παράδειγμα γιά νά ὑπογραμμίσει τήν ταπεινότητα τοῦ Οὐράνιου Βασιλέως[31]. Εἶναι ἀπορίας ἄξιον, ὅτι ἡ συμμετοχή τοῦ αὐτοκράτορα ἔδινε ἕναν εἰδικό «*αὐτοκρατορικό*» τόνο στίς λειτουργικές τελετές.

Τό αὐτοκρατορικό Τυπικό, τόσο τό ἐκκλησιαστικό, ὅσο καί τό ἐγκόσμιο, περιγράφεται ἀποσπασματικά σέ πολυάριθμες πηγές. Ἰδιαίτερα σημαντικά εἶναι τά ex professo τελετουργικά βιβλία τῆς αὐτοκρατορικῆς αὐλῆς,

---

30. Ἀναλύω αὐτή τήν ἀπορία στήν κριτική μου στόν Ch. Strube, Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit, *OCP* 42 (1976) 296-303. Βλ. ἐπίσης T. F. Mathews' review in Byzantinische Zeitschrift 70 (1977) 385.

31. Hom. 2.141-162; 3/3a.18-29, 61-96; 12.127-142, C. Datema, P. Allen (eds.), Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae, Corpus Chri-stianorum, series Graeca 17 (Turnhout 1987) 90-91, 150-153, 156-159, 385-386; English trans. by the same authors, Leontius Presbyter of Constantinople, Fourteen Homilies, Byzantina Australiensian 9 (Brisbane 1991) 44, 51-53, 175.

ὅπως τό *De Cerimoniis Aulae Byzantinae - Τό Βιβλίο τῶν Τελετῶν, Ἔκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως*- τό ὁποῖο ἔγραψε, μέ βάση, προγενέστερες πηγές, ὁ αὐτοκράτορας Κωνσταντῖνος Ζ' ὁ Πορφυρογέννητος (913-920, 945-959)[32], καί τό ἔργο τῶν μέσων τοῦ 14ου αἰώνα De Officiis, *Περί τῶν ὀφφικίων τοῦ παλατίου Κωσταντινουπόλεως καί περί τῶν ὀφφικίων τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας* τοῦ Ψευδο-Κοδινοῦ. Ἡ προσέλευση τοῦ αὐτοκράτορα στήν ἐκκλησία γιά τή λειτουργία, ὅπως περιγράφεται μέ λεπτομέρεια στό *Βιβλίο Τελετῶν - Ἔκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως* -ἦταν μιά καθορισμένη πομπή σέ συντομογραφία, κατά τήν ὁποία ἡ συνοδεία μετακινεῖτο ἀπό καθορισμένο σημεῖο σέ καθορισμένο σημεῖο, μέ ἕναν καθορισμένο τελετουργικό τρόπο γιά κάθε στάση κατά μῆκος τῆς διαδρομῆς. Ἡ ἔνταση μέ τήν ὁποία αὐτό ἀπηχοῦσε στόν παθητικό θεατή εἶναι ἐμφανής ἀπό τήν περιγραφή τοῦ Harun ibn-Yahya, ἑνός Ἄραβα κρατουμένου στήν αὐλή τοῦ Βασιλείου Α'(867-886) κατά τό τελευταῖο τέταρτο τοῦ 9ου αἰώνα. Ἡ φανταστική περιγραφή του γιά τήν αὐτοκρατορική πομπή ἀπό τό παλάτι στήν ἐκκλησία μέ μία συνοδεία πάνω ἀπό 55.000 αὐτοκρατορικῶν ἀξιωματούχων, ἀποτυπώνει τήν ἐπίδραση αὐτῆς τῆς ἐπίσημης εἰσόδου[34]. Τά πράγματα ἔμοιαζαν νά ἔχουν λίγο ἀλλάξει τούς ἑπόμενους αἰῶνες, ἄν δώσουμε βάση στό Ρῶσο προσκυνητή Ἰγνάτιο ἀπό τό Smolensk πού ἦταν παρών στή στέψη τοῦ Ἐμμανουήλ Β' Παλαιολόγου (τρίτος ἀπό τούς τελευταίους αὐτοκράτορες τοῦ Βυζαντίου, 1391- 1425), στήν Ἁγία Σοφία, στίς 11 Φεβρουαρίου τοῦ 1392. Σύμφωνα μέ τήν ὑπερβολική ἀφήγηση τοῦ Ἰγνάτιου «ἡ αὐτοκρατορική πομπή ἐκινεῖτο ἀργά, ἔτσι ὥστε χρειαζόταν τρεῖς ὧρες γιά

---

32. Vogt,l texte I-II.

33. Ps.-Kodinos, Traitι des offices, ed. J. Verpeaux (Paris 1966).

34. A. A. Vasiliev, «Harun-ibn-Yahya and his Description of Constantinople», Seminarium Kondakovianum 5 (1932) 158-159.Αὐτές οἱ μεγαλοπρεπεῖς αὐτοκρατορικές εἴσοδοι ἔχουν μελετηθεῖ ἐκτενῶς ἀπό τόν D. Th. Beljaev, «Ezhednevnye priemy vizantijskix tsarcj i prazdnichnye vyxody ix v xram Sv. Sofii v IX-XI vv.», Zapiski imperatorskago Russkago arxeologicheskago obshchestva, n.s. 6 (1893) i-xlvlii, 1-309; esp. chs. 4-5; id., «Bogomol'nye vyxody vizantijskix tsarej v gorodskie i prigorodnye xramy Konstantinopolja, «Zapiski klassicheskago otdelenija Imperatorskago Russkago arxeologicheskago obshchestva 4 (1906) 1-189.

νά φτάσει ἀπό τήν αὐτοκρατορική πύλη μέχρι τόν καθορισμένο, γιά τόν αὐτοκράτορα, τόπο ἐντός τοῦ Ναοῦ[35]».

Ἀπό ἔξω πρός τά μέσα: Τό κτίριο τῆς Ἐκκλησίας ὡς κόσμος

Στήν πραγματικότητα, τά πράγματα εἶχαν ἀλλάξει καί μάλιστα σημαντικά. Ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Ἰουστινιανοῦ τοῦ Α', ἡ περιγραφή τῆς Βυζαντινῆς τελετουργίας καί τά ἑρμηνευτικά σχόλια ἄρχισαν νά ἀσχολοῦνται ὁλοένα καί περισσότερο μέ αὐτά πού συνέβαιναν μέσα στήν ἐκκλησία, μέ τήν ἴδια τήν ἐκκλησία, καί μέ τή συμβολική της ἔννοια. Ἡ Ἰουστινιάνεια ἐποχή ἐπέφερε ἀλλαγές ὄχι μόνο στή διαρρύθμιση τῆς ἐκκλησίας, ἀλλά καί στήν ἀντίληψη. Παλαιότερα, οἱ σχολιαστές τῶν ναῶν στήν πρωτεύουσα ἔκαναν παρατηρήσεις σχετικά μέ τήν ὑπέροχη ὀμορφιά καί μιλοῦσαν εὔγλωττα γιά αὐτό πού θά γινόταν ἀργότερα ὁ τόπος· τό ἐντυπωσιακό ἀποτέλεσμα πού δημιουργοῦσε τό ἄπλετο φῶς μέσα ἀπό τά παράθυρα. Ἀναφέρονταν ἀκόμη στόν θόλο σά νά μιλοῦσαν γιά τόν οὐρανό[36]. Μέ τήν Ἁγία Σοφία καί τή λειτουργία της, ἡ ἀντίληψη ἄλλαξε. Σέ καμία λειτουργική παράδοση ἕνα οἰκοδόμημα δέν ἔπαιξε τόσο δημιουργικό ρόλο, ὅσο ἡ Ἁγία Σοφία τοῦ Ἰουστινιανοῦ. Τόσο ἡ διαμόρφωση τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ, ὅσο καί ἡ σημασία του - πού καθιερώθηκε σέ μικρότερη κλίμακα σέ κατοπινά κτίρια - ἦταν εὐδιάκριτα σέ αὐτή τήν καθεδρική ἐκκλησία. Αὐτό πού ἦταν καινούργιο σχετικά μέ τό κτίριο, πέρα ἀπό τήν ἐντυπωσιακή ἀρχιτεκτονική του, ἦταν τό θέαμα πού δημιουργοῦνταν ἀπό τό ὑπέροχο ἐσωτερικό του. Αὐτό τό θέαμα ἐπρόκειτο νά ἔχει μία ἐποικοδομητική ἐπιρ-

---

35. G. P. Majeska, Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries, Dumbarton Oaks Sfudies 19 (Washington 1984), text 106-107; commentary 423-424. The «chamber» (chertog) was the metatorion or imperial loge in the nave of Hagia Sophia where the emperor attended services; cf. Mathews 96, 133-134; Vogt, commentaire I, 61; J.-P. Papadopoulos, «Le mutatorium des églises byzantines», in Mémorial L. Petit, Archives de l' Orient chrétien 1 (Bucharest 1948) 366-372.

36. For example, Gregory Nazianzen, Or. 18, 39, *PG* 35:1037; Mango, Art 26.

ροή στό πνεῦμα τῆς λατρείας, γιά τήν ὁποία κτίστηκε ἡ Ἁγία Σοφία.

Μία χριστιανική ἐκκλησία δέν εἶναι ἕνας Ναός. Ἀρχικά ἡ σύναξη, καί ὄχι κάποιος ἱερός βωμός, ἦταν ἡ κατοικία τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ[37]. Μέ τόν καιρό, ἔγινε σύνηθες νά ἀποτελεῖ τό κτίριο τῆς ἐκκλησίας ἕνα σύμβολο τῶν μυστηρίων πού ἐντός του ἐτελοῦντο. Μέχρι, ὅμως, τόν Ἰουστινιανό ἡ Κωνσταντινούπολη δέ διέθετε χῶρο ἄξιο πού νά ἀνταποκρίνεται σ᾽ αὐτή τήν πραγματικότητα. Μέ τήν Ἁγία Σοφία, ἡ Domus Ecclesiae ἀποτέλεσε τό Νέο Ναό καί ὁ Ἰουστινιανός ξεπέρασε τό Σολομῶντα, καθώς ἡ ἱστορία τόν θέλει νά ἀναφωνεῖ κατά τά ἐγκαίνια τῆς ἐκκλησίας τό 537[38].

Οἱ Βυζαντινοί δέν ἐπινόησαν αὐτή τήν ἀντίληψη τῆς ἐκκλησίας ὡς μία πλατωνική εἰκόνα τοῦ κόσμου, φτάνοντας ἀπό τόν ἐπί τῶν Χερουβίμ θρόνο τοῦ Θεοῦ, μέχρι τή γῆ ὅπου ἡ ἀνθρώπινη ζωή[39] διαδραματίζεται. Ἡ Ἁγία Σοφία βέβαια ἔδωσε μία ἐντελῶς καινούρια ἔκφραση σέ αὐτή τήν ἀντίληψη. Ἡ φοβερή μεγαλοπρέπεια τῆς ἀπεραντοσύνης της καί ἡ ἐκτυφλωτική λαμπρότητα τοῦ φωτός της, ὁδήγησε τούς παρατηρητές στό νά ἀναφωνήσουν μέ ἀξιοσημείωτη συνέπεια, ὅτι ἐδῶ πραγματικά, ὁ οὐρανός συναντοῦσε τή γῆ, τό οὐράνιο θυσιαστήριο, ἕνα δεύτερο στερέωμα, εἰκόνα

---

37. Mk 14:58; Jn 2:21; 1 Cor 3:16, 6:19; 2 Cor 6:16; 1 Pet 2:5; Eph 2:19-22; cf. Y, M,-J. Congar, The Mystery of the Temple (Westminster, Md. 1962) ch. 8.

38. See the 8-9th c. account in Anonymi Narratio de aedificatione templi S. Sophiae 27, ed. Th. Preger, Scriptores originum Constantino-politanarum, BSGRT Leipzig 1901, reprint 1989) 105.

39. Ὅμως ἡ πρώτη συστηματοποίηση γιά τό Βυζάντιο περ. 630 ἔγινε ἀπό τόν Μάξιμο τόν Ὁμολογητή († 660) στήν Μυσταγωγία του (1-5,) PG 91:664-84 *F* Maximus Confessor, Selected Writings, The Classics of Western Spirituality [N.Y/Mahwah, N.J./Toronto 1985]186-195),ἡ ἀντίληψη τοῦ ναοῦ σάν μικρόκοσμου εἶναι κοινός τόπος στήν ἀνθρώπινη θρησκευτικότητα. Cf. M. Eliade, Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism (N.Y. 1969) ch. 1; idem, The Myth of the Eternal Return (London 1955) ch. 1; idem, The Sacred and the Profane (N.Y. 1959) ch. 1. It is apparently first applied to the Christian church building in a 6th c. poem on the cathedral of Edessa: H. Goussen (ed.)«Über eine 'Sugitha' auf die Kathedrale von Edessa», Le Muséon 38 (1925) 117-36 (trans. Mango, Art 57-60)»; cf. A. Grabar, «Le témoignage d' une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siécle et sur la symbolique de l'édifice chrétien», CA 2 (1948) 41-67.

τοῦ κόσμου, καί θρόνος τῆς ἴδιας τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ[40]. Ὅπως συμβαίνει μέ ὅλα τά σπουδαῖα κτίρια ἡ ἴδια ἡ δομή - ὄχι ἡ διακόσμησή τους -δημιουργοῦσε αὐτή τήν ἐντύπωση. Ἡ ἀρχική διακόσμηση τῆς Ἁγίας Σοφίας ἦταν ἐλάχιστη[41]. Μόνο ἀργότερα, πολύ μικρότερες δομές μιᾶς φτωχότερης ἐποχῆς θά ἀπαιτήσουν ἀντιπροσωπευτικά μία ἐξήγηση τοῦ συμβολισμοῦ σέ μωσαϊκά καί τοιχογραφίες, σέ συμφωνία μέ τό πιό φιλελεύθερο πνεῦμα τῆς μετά τήν εἰκονομαχία ἐποχῆς.

Ἡ κοσμική Λειτουργία

Πολύ πρίν αὐτές τίς ἐπεξηγήσεις σέ τοιχογραφίες καί μωσαϊκά, ὁ κοσμικός συμβολισμός εἶχε ἑδραιωθεῖ στά λειτουργικά κείμενα τῆς ἐποχῆς. Ἄς ἐπιστρέψουμε στήν Εἴσοδο. Ἡ πομπή ἔχει φτάσει καί ἡ λειτουργία εἶναι ἕτοιμη νά ἀρχίσει. Ὁ Πατριάρχης εἶναι στό νάρθηκα, ὅπου ἔχει ὑποδεχθεῖ τόν αὐτοκράτορα. καί οἱ δύο περιμένουν τό σῆμα γιά νά εἰσέλθουν στήν ἐκκλησία. Ἀπό τή θέση τους κάτω ἀπό τό μεγάλο ἄμβωνα οἱ ψάλτες ψάλλουν τό τροπάριο «*Ὁ Μονογενής*»[42], παραδοσιακή ἐπωδό τοῦ εἰσοδικοῦ ψαλμοῦ (*Ψαλμ.* 94, 1-6α).

Ψαλλομένου αὐτοῦ τοῦ τροπαρίου, ὁ Πατριάρχης πηγαίνει μπροστά στήν Ὡραία Πύλη, γιά νά ἀπαγγείλει τήν Εὐχή τῆς Εἰσόδου, τήν εἰσαγωγική εὐχή τῆς Θείας Λειτουργίας στίς δύο παραδοσιακές Κωνσταντινουπολίτικες διατυπώσεις στίς λειτουργίες τοῦ ἁγίου Βασιλείου καί τοῦ ἁγίου Χρυσοστόμου. Γιά τόν Πατριάρχη -μέ

40. E.g., Procopius, De aedificiis I, i.61, ed. H. B. Dewing and G. Downey,i Procopius VII, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass. 1954) 26 = Mango, Art 76; Adammanus (ca. 705), De locis sanctis libri tres. Itinera Hierosolymitana saec. III-VIII, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 38:28; Germanus I (ca. 730), Historia ecclesiastica 1 and 4, P. Meyendorff, Germanus 56-59; Michael Psellus (11th c.), Oratio 35, Michael Psellus, Oratoria minora, ed. A. R. Litllewood, *BSGRT* (Leipzig 1985) 131-132= *PG* 122:912; Nicetas Choniata (1206), Historia 4, ed. I. Bekker, CSHB (Bonn 1835) 782.

41. Παρουσιάζει τόν διάκοσμο περίπου ἀπό τό 866-913, μετά τήν ἧττα τῶν Εἰκονομάχων: Mango, Materials 93-4.

42. Βλ. τό ἄρθρο μου «Monogenes, Ho» in ODB 2:1397.

το προσηλωμενο βλεμμα του ἐντος τοῦ κυρίως Ναοῦ πλαισιωμενου ἀπο τις ἀνοιχτες εἰσοδους καὶ τά δυτικά ἐσωτερικα στηριγματα, και περιβαλλοντας τον κεντρικό ἄξονα τοῦ ἄμβωνα, το σολεα και το θυσιαστηριο, λουσμένα λαμπρα ἀπο τις ἀκτῖνες τοῦ ἡλιου καθως αὐτες εἰσδύουν μεσα ἀπο τα παραθυρα στην κογχη τῆς ἁψῖδας[43] - τά λογια τῆς Εὐχῆς πρεπει σιγουρα να ἔχουν ὁλοκληρωθεῖ, καθως εἶναι στραμμενος προς Ἀνατολας ὁραματιζομενος τό περιλαμπρο οὐρανιο θυσιαστηριο, σα να ἦταν μπροστα στά ἴδια του τά ματια: Δεσποτα Κυριε, ποὺ εἶσαι και Θεος μας, που ἔχεις ἐγκαταστησει στους οὐρανους ταγματα και στρατιες ἀγγέλων και ἀρχαγγελων προς ὑπηρεσια τῆς δοξης σου, κάνε ὥστε μαζὶ με την εἰσοδο μας να γινει και εἰσοδος ἁγίων ἀγγελων, οἱ ὁποῖοι να συλλειτουργοῦν μαζὶ μας καί νά δοξολογοῦν την ἀγαθοτητα σου[44]. «*Δεσποτα Κυριε, ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ καταστησας ἐν οὐρανοῖς ταγματα και στρατιᾶς ἀγγελων και ἀρχαγγελων, εἰς λειτουργιαν τῆς σῆς δοξης, ποιησον συν τῇ εἰσοδω ἡμῶν, εἴσοδον ἁγιων ἀγγελω γενέσθαι, συλλειτουργουντων ἡμῖν, και συνοδοξολογουντων την σήν ἀγαθότητα*».

Αὐτη ἡ τυπολογια - κατα την ὁποία ἡ ἐπιγεια ἐκκλησία εἰκονιζει το οὐρανιο θυσιαστηριο, ὅπου ὁ Θεος τοῦ οὐρανοῦ κατοικεῖ, και ἡ ἐπιγεια λειτουργια εἶναι ἕνας «συνεορτασμος» κατα τη λατρεια, στην ὁποια ὁ Οὐράνιος Ἀμνός και οἱ ἀγγελικες χοροστασιες προσφερουν ἐνωπιον τοῦ θρονου τοῦ Θεοῦ - ἦταν το πρῶτο ἐπιπεδο Βυζαντινῆς λειτουργικῆς ἑρμηνειας που ἀπεικονιζοταν σέ τετοιες λειτουργικες προσθῆκες τοῦ 5ου - 6ου αἰώνα ὅπως αὐτη στήν Εὐχη τῆς Εἰσοδου και το Χερουβικο[45] (573-574). Τέτοια λειτουργικη ἑρμηνεια εἶχε συστηματοποιηθεῖ στή μυστα-

---

43. Ὑπαρχει φωτογραφια αὐτῆς τῆς συγκεκριμενης εἰκόνας στο Kähler, illustr. 23; cf. the description, ibid. 28ff.

44. *LEW* 312.15-30 (left col.). Αὐτη εἶναι ἡ ἀρχικη Κωνσταντινουπολιτικη Εὐχη τῆς Εἰσοδου. Το κειμενο που διδεται loc. Cit. (right col.) μαζι με την Λειτουργια τοῦ Χρυσοστομου, εἶναι μια Ἰταλο-Ἑλληνικη ἰδιορρυθμια ἀγνωστη στις Κωνσταντινουπολιτικες ἐκδοσεις εὐχολογιων. Jacob, «Tradition», 109-38; cf. Taft, Creat Entrance xxxi-ii, 128-9.

45. Γι᾽ αὐτη την ψαλμωδια, βλ., Taft, *Great Entrance*, 53-118.

γωγία τοῦ Μάξιμου τοῦ Ὁμολογητοῦ περίπου τό 630[46].

Τίς παραμονές τῆς εἰκονομαχίας συνεπῶς, μιά ὁρισμένη σύνθεση λειτουργίας καί μυσταγωγίας εἶχε ἤδη διαμορφωθεῖ. Κατά τήν ἑπόμενη περίοδο αὐτό τό σύστημα θά δεχόταν ἐξελίξεις ἀρκετά ριζοσπαστικές πού θά μποροῦσαν νά ὀνομαστοῦν ἀλλαγές, ἀλλά σάν οὐσιαστική συνέχεια αὐτοῦ πού προηγήθηκε νά θεωροῦνται ἐξέλιξη καί ὄχι ἐπανάσταση.

46. Βλ. σημ. 39 παραπάνω.

4. Ὁ μεσαίωνας καί ἡ εἰκονομαχία

Ὁ 7ος αἰώνας ὑπῆρξε γιά τήν Ἀνατολή, ὅ,τι ὑπῆρξε γιά τή Δύση ὁ 5ος· τό τέλος τῆς Ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας. Ὁ ἀρχαῖος κλασικός κόσμος πέθανε μέ ἕναν ταραχώδη θάνατο, καθώς οἱ Σλαβικές φυλές διέσχισαν τό Δούναβη γύρω στό 580 καί ἐγκαταστάθηκαν στά Βαλκάνια καί τήν Ἑλλάδα, ἐνῶ τά στρατεύματα τοῦ Ἰσλάμ ἀπέσπασαν τή Συρία, τήν Παλαιστίνη, τήν Αἴγυπτο καί τή Βόρεια Ἀφρική ἀπό τόν πάλαι ποτέ Ρωμαϊκό καί Χριστιανικό κόσμο γιά πάντα.

Φύση καί ἀνθρωπότητα μοιράζονται τήν εὐθύνη γιά αὐτή τήν καταστροφή[1]. Πανούκλα, ἀνομβρία, καί συνεχεῖς σεισμοί ἀποδυνάμωσαν πληθυσμιακά τίς πόλεις. Ἡ Κωνσταντινούπολη μόνο λέγεται ὅτι εἶχε χάσει 300.000 κατοίκους ἀπό τήν βουβωνική πανούκλα τοῦ 542. Οἱ πολυδάπανες προσπάθειες τοῦ Ἰουστινιανοῦ νά ἐπανακτήσει τά δυτικά ἐδάφη πού προηγουμένως εἶχαν περάσει στίς Γερμανικές φυλές, ἔφερε μία ἀποδυναμωμένη αὐτοκρατορία στό χεῖλος τῆς οἰκονομικῆς καταστροφῆς, ἀφήνοντάς την εὐάλωτη στίς Περσικές προωθήσεις στήν Ἀνατολή. Μετά τήν ἀνάκτηση ἀπό τόν Ἡράκλειο (610-641) τῶν Ἀνατολικῶν ἐπαρχιῶν καί τῆς Ἰερουσαλήμ, μία πιό μόνιμη ἀπειλή ἐμφανίστηκε ἀπό τήν Ἀραβία. Μέσα σέ 15 χρόνια ἀπό τήν ἀποφασιστική νίκη τοῦ Ἡράκλειου ἐναντίον τῶν Περσῶν τό 626-627, ἡ Συρία, ἡ Παλαιστίνη καί ἡ Αἴγυπτος ξαναχάθηκαν- αὐτή τή φορά ὁριστικά. Ἀπό ἐκεῖ καί ἔπειτα - ἡ αὐτοκρατορία ἀπειλοῦνταν διαρκῶς ἀπό κάθε πλευρᾶς ἀπό τίς πολιορκίες τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀπό τούς Ἄραβες (674-678 καί 717-718) καί τίς εἰσβολές ἀπό βορρᾶ, τόν 9ο αἰώνα, καί ἀπό τούς ἀκόμα μή προσηλυτισμένους Βουλγάρους -ἀποδέχθηκαν τό Βυζαντινό Χριστιανισμό μόλις τό 864-865- μέχρι τή μοιραία Τουρκική ἀπειλή ἀπό τήν Ἀνατολή.

Ἕνα πρός ἕνα τά μεγάλα κέντρα τῆς Ἀλεξάνδρειας, Ἀντιόχειας καί Ἰερουσαλήμ, προσαρτήθηκαν στό Ἰσλάμ, ἐνῶ ἡ Μονοφυσιτική κίνηση ἀποδυνάμωσε μοιραῖα τήν Ὀρθό-

---

1. Βλ. Mango, Architecture 161.

δοξη Ἐκκλησία σέ αὐτά τά Πατριαρχεῖα. Ἡ πατερική Ἐποχή καί ἡ Ἑλληνική κυριαρχία στήν Ἀνατολή εἶχαν φτάσει στό τέλος, καθώς ἡ αὐτοκρατορία βούλιαζε στή φεουδαρχία, ὅπως οἱ ἀλλοτινές μεγάλες μητροπολιτικές πόλεις συρρικνώθηκαν σέ πολιορκημένα ἐπαρχιακά φρούρια.

Τόν καιρό πού ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενική Σύνοδος ἐν Τρούλῳ συνῆλθε στήν Κωνσταντινούπολη τό 691-692, ἡ Βυζαντινή Ἐκκλησία εἶχε στραφεῖ στόν ἑαυτό της, ἀνασυγκροτώντας τίς δυνάμεις τῆς ἐνῶ γύριζε τήν πλάτη της στή χρήση ἄλλων παραδόσεων, κυρίως τῆς Λατινικῆς Δύσης. Ὅμως, τά δεινά δέν εἶχαν τελειώσει ἀκόμη, καθώς ἡ Ὀρθόδοξη ἐκκλησία ἀντιμετώπιζε τήν πιό σοβαρή ἐσωτερική κρίση τῆς ἱστορίας της, τήν εἰκονομαχία (726-843). Αὐτή ἀκολουθήθηκε ἀπό μία ἐξίσου ἐπικίνδυνη ἐξωτερική πρόκληση, τήν αὐξανόμενη ἀποξένωση ἀπό τή Ρώμη, σχετικά μέ τή δικαιοδοσία στή Βουλγαρία. Αὐτό τό τελευταῖο ὁδήγησε στήν πρώτη σοβαρή διάσπαση στό ἐπονομαζόμενο «Φωτιανόν Σχίσμα τοῦ 867» . Ὁ Cyril Mango ὀνομάζει αὐτή τήν περίοδο - ἀπό τήν περιπέτεια τοῦ Ἡρακλείου τό 610 μέχρι περίπου τό τέλος τοῦ 9ου αἰώνα - ὡς «Βυζαντινό μεσαίωνα»[2].

Τί γνωρίζουμε γιά τή λειτουργία κατά τή διάρκεια αὐτῆς τῆς περιόδου τῆς παρακμῆς; Γιά τά λειτουργικά τυπικά, αὐτή ἦταν, πάνω ἀπό ὅλα, μία περίοδος συνέχειας. Τό Τυπικό τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας ἐξακολουθοῦσε νά ἐφαρμόζεται ἀκόμη καί κάτω ἀπό τεταμένες καταστάσεις. Ἀλλά ἦταν ἐπίσης καί μία περίοδος παγίωσης καί ἐλάττωσης πού ἐπιβλήθηκε ἀπό μία μείωση τῶν ἐξόδων στή δημόσια ζωή καί τά μνημεῖα της, καθώς καί μιά περίοδος ἀνακατάταξης ὡς ἀπάντηση στήν εἰκονομαχία.

Συνέχεια

Μέχρι τήν ἐποχή τοῦ Ἰουστινιανοῦ καί τῶν ἀμέσων διαδόχων του, σέ σχέση μέ αὐτό πού ἔχω ὀνομάσει «ἡ αὐτοκρατορική φάση» τῆς Βυζαντινῆς λειτουργικῆς ἱστο-

---

2. Loc. cit.

ριας, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι το Τυπικο τῆς Μεγαλης Ἐκκλησίας ἔφτασε στό ἀπογειο του. Αὐτο το Κωνσταντινουπολιτικο καθεδρικο Τυπικο ἐξακολουθοῦσε να χρησιμοποιεῖται τους ἑπομενους αἰῶνες καθως ἐπανερμηνευθηκε, ἀκομα καί ὅταν ἀναθεωρηθηκε, ἀπο τις κατοπινες ἐξελιξεις. Μεχρι τον 15ο αἰωνα, ὁ Συμεων Θεσσαλονικης ἐπιβεβαιωνε τη συνεχη χρηση του στη Μητροπολη του 1416 (17-1429) ἀλλά σημειωνε ὅτι στην ἴδια την Κωνσταντινούπολη το Τυπικο δεν ἄντεξε κατα την κατοχη της ἀπο τούς Λατίνους (1204-1261)[3].

Καποιος θα ἀναρωτηθεῖ, ὅμως, ἀν ἡ διαρκεια αὐτοῦ τοῦ Τυπικοῦ στην Ἁγια Σοφια και τις ἄλλες ἐκκλησιες τῆς πρωτευουσας κατα τη μετα-Ἰουστινιανειο περιοδο ἦταν παρομοια με την ἐπικρατηση στην αὐτοκρατορικη αὐλη τοῦ Τυπικοῦ που βρισκεται στο Βιβλιο τῶν τελετῶν, ἐργο τοῦ 10ου αἰωνα. Παρα πολλοι Βυζαντινολογοι ἔχουν ἐπισημανει, ὅτι αὐτό το ἔργο, ὅπως πολλες κανονικες συλλογες, εἶναι μία συλλογη ὑλικοῦ ἀπο διαφορετικες πηγες. Μερικες ἀπο τις λατρευτικες διαταξεις του εἶναι περιγραφες πραγματικῶν ἑορτασμῶν[4]. Ἡ συνεχης ἐνημερωση με ὁδηγιες κατα τη διαρκεια τῆς βασιλειας τῶν διαδοχων τοῦ Κωνσταντινου Ζ, Ρωμανοῦ Β (959-963) και Νικηφορου Φωκᾶ (963-969) δειχνουν τη διαρκη σχετικοτητα του με τη χρηση του στην καθημερινη ζωη. Ἀλλα δεν μποροῦν να θεωρηθοῦν ὅλα σαν ἕνας πραγματικος καθρεπτης τῆς Βυζαντινῆς κοινωνιας τοῦ 10ου αἰωνα. Αὐτη την ἐποχη, ἡ κρατικη ἐξουσια εἶχε ἀποσυρθεῖ κατα καποιο τροπο ἀπο τη δημοσια ζωη[5]. Πραγματικα στον προλογο του στό Περι τελετῶν (De Cerimonis) ὁ Κωνσταντῖνος ὁ Ζ, δηλωνει ρητα την προθεση του να ἀναπληρωσει τις παραδοσεις που εἶχαν ἤδη παρακμασει[6]. Για τον Gyril Mango, το «Βιβλιο τῶν τελετῶν» εἶναι ἀπαραιτητα μια δουλεια με παραδοσιακη

---

3. *PG* 155:553D, 625B.

4. M. McCormick, Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West (Cambridge/Paris 1986) 159.

5. Ibid. 175-176; J. B. Bury, «The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogennetos», English Historical Review 22 (1907) 217-221.

6. Vogt, texte I, 1-2; cf. McCormick (note 4 above) 175-176.

ἀξία μᾶλλον, παρά ἕνα πρακτικό ἐγχειρίδιο»[7].

Αὐτό δέν μᾶς ἐκπλήσσει. Ἡ καθορισμένη ἐπισημότητα τῆς Βυζαντινῆς δημόσιας ζωῆς μέ τήν προτίμησή της γιά τάξη[8], ἐπέβαλε μιά δυνατή λατρευτική συντηρητικότητα στήν αὐλή καί τήν ἐκκλησία. Ἐπιπλέον, πολλές ἀπόψεις γιά τήν αὐτοκρατορική ζωή πού τό «Βιβλίο τῶν τελετῶν» περιέγραφε ὡς ἀκόμη σύγχρονες, -τό Ἱπποδρόμιο, οἱ Ἁρματοδρομίες, οἱ Φατρίες, τά πολυτελῆ δημόσια λουτρά, τά μεγάλα καί ἀπολαυστικά γεύματα - ἴσως, δέν ἐφαρμόζονταν γενικά στή δημόσια ζωή; «Αὐτές οἱ ἐπιβιώσεις δείχνουν ὅτι τό ζωντάνεμα ἑνός ἐκλιπόντος τρόπου ζωῆς, ὅπως αὐτό τῆς αὐτοκρατορίας τόν καιρό τοῦ μεγαλείου της, ἀποτελοῦσε ἕνα σκόπιμο συστατικό τοῦ αὐλικοῦ ἑορτασμοῦ. Καί γι᾿ αὐτό ἴσως, τό Βιβλίο τῶν Τελετῶν εἶναι αὐτό πού εἶναι - ὄχι ἕνας ὁδηγός στήν ὑπάρχουσα διαδικασία, ἀλλά μία συλλογή παλαιῶν συνηθειῶν»[9].

Μπορεῖ κάτι ἀνάλογο νά εἰπωθεῖ γιά τήν ἐπιβίωση τοῦ Τυπικοῦ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας μετά τό «Μεσαίωνα»; Κατά τή διάρκεια τοῦ 7ου καί 8ου αἰώνα, ὅταν ἡ αὐτοκρατορία πλήττονταν ἀπό διακόσια χρόνια ἀσταμάτητων ἐχθροπραξιῶν στά σύνορά της, ἡ λειτουργία ἀναμφίβολα ἐξακολουθοῦσε νά τελεῖται στήν Ἁγία Σοφία καί στούς ἄλλους ναούς τῆς πρωτεύουσας μέ ὅλες τίς λιτανεῖες της καί ὁτιδήποτε ἄλλο μποροῦσε νά καταγραφεῖ ἀπό τήν προηγούμενη αὐτοκρατορική μεγαλοπρέπειά της. Μία ποικιλία Κωνσταντινουπολίτικων πηγῶν, μαρτυρεῖ αὐτή τή λειτουργική συνέχεια νά ὑπάρχει μέχρι τήν 4η Σταυροφορία τοῦ 1204. Αὐτές περιλαμβάνουν: τό Τυπικό τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας[10] τοῦ 10ου αἰώνα· τό ἀρχαιότερο σωζόμενο λειτουργικό τυπικό στόν Παρισινό Κώδικα Coislin 213, ἕνα χειρόγραφο εὐχολόγιο πού χρονολογεῖται ἀπό τό 1027 μ.Χ.,

---

7. Mango, «Daily Life», 346; also, Averil Cameron, The Construction of Court Ritual: The Byzantine Book of Ceremonies, in D. Cannadine, S. Price, Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies (Cambridge 1987), 106-36.

8. Cf. A. Kazhdan, G. Constable, People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies (Washington 1982) 60-66, 126, 134, 137, 158, 161.

9. Mango, «Daily Life», 352.

10. Mateos, Typicon I-II.

το Πατριαρχικο Εὐχολογιο τῶν κωδικων τοῦ 11ου-12ου αἰωνα Grottaferrata Gb I[12] και την τοῦ 11ου αἰῶνα Παπικη Διαταξη τοῦ κωδικα τοῦ 12ου αἰωνα τῆς Βρετανικῆς βιβλιοθηκης dd. 34060, που περιεχει την Πατριαρχικη λειτουργια τῆς ἰδιας περιοδου. Θα μποροῦσε ἀκομη κανεις, δικαια να ρωτησει ἄν καποιες ἀπο τις διαταξεις αὐτῶν τῶν πηγῶν δε θα μποροῦσαν να ὑπαχθοῦν την ἰδια ἑρμηνευτικη με αὐτες που σωζονται στο Βιβλιο τῶν Τελετῶν. Ὁμοια με τα ἀρχαῖα ἀπομειναρια τῆς Ἰταλικῆς Ἀναγεννησης που ὑπῆρχαν στην Παπικη αὐλη, μεχρι που ὁ παπας Παῦλος ὁ 6ος προχωρησε σε ἐκκαθαριση αὐτῶν, καποιες ἀπο τις λειτουργικες διαταξεις που ἀφοροῦσαν το Βυζαντινο Τυπικο - ἀν και ἀκομη ἐφαρμοζοταν στην Ἁγια Σοφια και σε λιγοστα ἀκομη μερη - μπορεῖ ἁπλῶς να ἦταν ἴχνη μιᾶς περασμενης ἐποχῆς οἱ τελευταῖες ἀναλαμπες μιᾶς παρακμαζουσας αὐτοκρατορίας[14].

Ἀνακεφαλαίωση

Οἱ λειτουργικες πηγες δειχνουν ὅτι μεχρι τον 9ο αἰωνα, ἡ Μεγαλη Ἐκκλησια τῆς Κωνσταντινουπολης εἶχε ἀναπτυξει ὁλοκληρωμενα το καθεδρικο λειτουργικο της συστημα,κωδικοποιημενο στο σωζομενο ἀκομη τυπικο τῆς

---

11. Dmitrievskij II, 1009-1111 πληρως ἐκμεταλλευομενο στον Baldovin 202-204. Αὐτη η ms ἔχει γινει ἀντικειμενο δυο διδακτορικῶν διατριβῶν ὑπο ὑπο τις ὁδηγιες τοῦ M. Arranz στο Pontifical Oriental Institute, Rome: το πρῶτο τμῆμα τοῦ κωδικα (ff. 1-100) ἐκδοθηκε κριτικα ἀπο τον J. Duncan, Coislin 213. Euchologe de la Grande Eglise (Rome 1983), το ὑπολοιπο (ff. 101-211) ἀν και εἶναι ἀκομη ἀδημοσιευτο, ἐκδοθηκε ἀπο τον J. M. Maj, Coislin 213. Eucologio della Grande Chiesa. Manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi. Testo critico annotato dei ff. 101-211 (Rome 1990).

12. Cf. Arranz, «Hesperinos», 112, 115-116.

13. R. Taft, «The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060», I: OCP 45 (1979) 279-307; II: OCP 46 (1980) 89-124.

14. Ὁπως ἤδη ἔχω παρατηρησει παραπανω, ἡ ἱστορικο-πολιτικη «συναφεια» τῶν λειτουργικῶν κειμενων εἶναι μια φανερη ἀναγκαιοτητα για την ὁποια οἱ ἱστορικοι τῆς ἀνατολικῆς λειτουργιας δεν ἔχουν κανει ἀκομη ἐπαρκη προσπαθεια: cf. R. Taft, «Response to the Berakah Award: Anamnesis», Worship 59 (1985) 314-15.

Μεγάλης Ἐκκλησίας τοῦ 10ου αἰώνα[15]. Τό περιεχόμενό του περιελάμβανε ἕνα τοπικό ἡμερολόγιο[16] καί τό συνοδευτικό του συναξάριο[17], τή δική του εὐχαριστιακῆ λειτουργία[18]

---

15. Mateos, Typicon I-II.

16. Ibid.: H. Delehaye. Synaxarium Ecclesiae Constantino-politanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Acta Sanctorum XI (Brussels 1902); A. Ehrhard. άberlieferung und Bestand der ha giographischen und homiletischen Literatur im bilzantinischen Reich, I-III.1, TU 50-52.1 (Leipzig 1936-1943), IIf.2, TU 52.2 (Berlin 1952) esp. I. 28-33; S. A. Morcelli, Menologion ton Euangelion Heortastikon sive Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae (Rome 1788).

17. Στην ἀνάπτυξη τῶν ἐκκλησιαστικῶνλειτουργικῶν βιβλίων τοῦ ἔτους, ἐπιπρόσθετα μέ τις μελετες πού παρατεθηκαν παραπάνω, βλ. μεταξύ ἄλλων, είδικα τις πολυάριθμες μελετες της Yvonne Burns, The Byzantine Weekday Gospel Lectionaries. New Testament Tools and Studies (Leiden, forthcoming); Chapter Numbers in Greek and Slavonic Gospel Codices,«New Testament Studies 23.3 (Cambridge 1977): «'The Canaanites' and other Addittional Lections in Early Slavonic Lectionaries», Revue des ιtudes sudest europιennes 12 (Bucharest 1975); «The Greek Manuscripts Connected by their Lection System with the Palestinian Syriac Gospel Lectionaries», Studia Biblica 2, Joumal for the Study of the New Testament Supplement, series 2 (Sheffield 1980) 13-28; «The Historical Events that Occasioned the Inception of the Byzantine Gospel Lectionaries». JöB 32.4 (1982) 119-127: «The Lectionary of the Patriarch of Constantinople». Studia Patristica 15.1. TU 128 (Berlin 1984) 515-520; «A Newly Discovered Family 13 Manuscript and the Ferrar Lection System», Studia Patristica 17.1 (Oxford 1982) 278-289; «The Numbering of the Johannine Saturdays and Sundays in Early Greek and Slavonic Gospel Lectionaries». Palaeobulgarica 1.2 (Sofia 1977) 43-55: «The Weekday Lection System of Miroslan's Gospel». Narodnog Muzeja u Beogradu 6 (1970) 259-286. Also, K. Aland, Kurzgefaßte Liste der griechischen Handscriften des Neuen Testaments. ANTF 1 (Berlin 1963); id., «Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Erganzungen zur Kurzgefaßten Liste», Fortsetzungsliste VII, in Materialen zur neutestamentlichen Handschriftenkunde 1, ANTF 3 (Berlin 1969), with additions in J. Noret. «Manuscrits grecs du Nouveau Testamen», Lectionnaires, Analecta Bollandiana 87 (1969) 464-8; A. Baumstark, Nicht evangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends, Liturgiegeschichtliche Forschungen 15 (Munster 1921); J. N. Birdsall,«Two Lectionaries in Birmingham», JTS 35 (1984) 448-454; W C. Braithwaite. «The Lection System of the Codex Macedonianus». JTS 5 (1904) 265-274: Mary-Lyon Dolezal,«The Lectionary and Textual Criticismi». Abstracts of Papers, Fourteenth Annual Byzantine Sfudies Conference. The Menil Collection and the University of St. Thomas (Houston 1988) 31-32. N. Dragomir. «Studiu istorico-liturgic privind textele biblice din cγrtile de cult ale Bisericii Ortodoxe». Studii teologice 33 (1981) 207-268; P. H. Droosten, «Proems of Liturgical Lections and Gospels», JTS 6 (1901) 99-106; H. Engberding, «Das Rätsel einer Reihe vom 16. Sonntagsepisteln», OC 52 (1968) 81-86; G. Garitte, «Analyse d'un lectionnarire byzantino-géorgien des Évangiles (Sin. géorg. 84), Le Muséon 91 (1978) 105-152; C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Testaments, 3 vols. (Leipzig 1900, 1902, 1909); P.-M. Gy.2 «La question du système des lectures de la

καί ἄλλες μυστηριακές τελετές[19], ὅπως ἐπίσης τήν καθεδρική λειτουργία τῶν Ὡρῶν, τήν Ἀσματική Ἀκολουθία τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας[20]. Ἡ ἐξέλιξή του χαρακτηρίστηκε

---

liturgie byzantine», Miscellanea liturgica in onore di S. E. G. Lercaro (Rome 1967) II, 251-261; K. Junak,«Zu den grichischen Lektionaren und ihrer Überlieferung der Katholischen Briefe», in K. Aland (ed.), Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenvδterzitate und Lektionare, ANTF 5 (Berlin/N.Y. 1972) 498-591; B. Metzger, «Greek Lectionaries and a Critical Edition of the Greek New Testament», ibid. 479-497; id.,«A Comparison of the Palestinian Syriac Lectionary and the Greek Gospel Lectionary», in E. E. Ellis, M. Wilcox (eds.), Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Matthew Black (Edinburgh 1969) 209-220□; A. Kniazeff, «La lecture de l' Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin», in Mons. Cassien, B. Botte (eds.), La prière des heures, Lex orandi 35 (Paris 1963) 201-251; T. S. Pattie, «An Unrecorded Greek Lectionary». JTS 18 (1967) 140-142; F. H. A. Scrivener, A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament, 4th ed. (1894) vol. I, ch. 3, pp 80-87: Appendix, «Synaxarion and Eclogadion of the Gospels and Apostolic Writings Daily Throughout the Year» See also the numerous studies in the University of Chicago series, Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament, vols. 1ff (University of Chicago 1933ff), on which see Wikgren,«Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament», in J. Neville Birdsall & R. Thomson (eds.), Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey (Freiburg 1963) 96-121, who lists the volumes up to that date. Αὐτές οἱ μελέτες, μαζί μέ ἕνα πληθος ἄρθρων καί ἀδημοσίευτων διδακτορικῶν διατριβων πάνω στή λειτουργική, ἀσχολοῦνται κυρίως μέ τήν ἐπαλήθευση του ἑλληνικοῦ κειμένου τῆς Καινης Διαθήκης σύμφωνα μέ τήν λειτουργική παράδοση.

On the Prophetologion or Old Testament Lectionary, see: S. G. Engberg,«The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book», Universitι de Copenhague, Cahiers de l' Institut du Moyenβge grec et latin 54 (1986) 39-48 (I am grateful to Prof. Peter Jeffery of the University of Delaware, who first brought this article to my attention and kindly sent me a photocopy of it); C. Hoeg, G. Zuntz (eds.), Prophetologium, MMB, Lectionaria I.1:1-6 (Copenhagen 1939-1970), II.1-2, ed. S. G.Engberg (1980-1981); C. Hoeg, G. Zuntz, «Remarks on the Prophetologion», in R. P. Casey, S. Lake, A. K. Lake (eds.), Quantulacumque. Studies Presented to K. Lake (London 1937) 189-226; A. Rahlfs, □Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche», Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse (1915) 28-136; G. Zuntz,«Das byzantinische SeptuagintaLektionar («Prophetologion)», Classica et Mediaevalia 17 (1956) 183-198.

Σ' αὐτή τήν ἤδη μεγάλη λίστα μπορει κάποιος νά προσθέσει πληθος μελετῶν τέχνης-ἱστορίας πάνω στά εἰκονογραφημένα Βυζαντινά λειτουργικά χειρόγραφα.

18. Overview and further bibliography in Taft, Beyond East and West; also id., Great Entrance; id.,«The Liturgy of the Great Church»; Mateos, Cιlιbration; Schulz.

19. M. Arranz, «Sacrements» I-II-III (continuing).

20. See Taft, «Bibliography», esp. nos. 48-60, 80-81, 104, to which add the

ἰδιαίτερα ἀπό την ἀνάπτυξη ἑνός συστήματος λιτανευτικῶν τελετῶν. Ἀλλά κατά την ὀργάνωση τῆς λειτουργικῆς τους ζωῆς, πέρα ἀπό τη λειτουργία τῆς Εὐχαριστίας, τά μοναστήρια τοῦ Πατριαρχείου ἐπέμεναν στη δική τους πορεία. Οἱ μοναχοί τῆς πρωτεύουσας πού ὀνομάζονταν ἀκοίμητοι ἐπειδή τελοῦσαν σε εἰκοσιτετράωρη βάση την ἀκολουθία, εἶχαν τό δικό τους τυπικό[21].

Ἀλλαγή: Ἡ Νέα Μυσταγωγία

Οἱ σημαντικές ἀλλαγές στη λειτουργική κατανόηση και ἐφαρμογή σύντομα ἔκοψαν το νῆμα αὐτοῦ τοῦ «αὐτοκρατορικοῦ» λειτουργικοῦ συστήματος. Ἀκόμη και πρίν τίς λειτουργικές ἀναθεωρήσεις που ἦταν ἐπακόλουθες τῆς νίκης κατά τῆς εἰκονομαχίας[22], ἡ ἐξέλιξη τῆς Βυζαντινῆς λειτουργικῆς ἑρμηνείας στον αἰώνα ἀπό το Μάξιμο (630) μέχρι το Γερμανό (περίπου 730) φανερώνει αὐτό το γεγονός καθαρά. Μέχρι τον 8ο αἰώνα, στις παραμονές τῆς κρίσης τῆς εἰκονομαχίας, ἡ παραδοσιακή «κοσμική» λειτουργική ἑρμηνεία τοῦ Μαξίμου ἄρχισε να ὑποχωρεῖ μπροστά σέ μία πιό κυριολεκτική και ἀντιπροσωπευτική ἀφηγηματική ἄποψη τῆς λειτουργικῆς ἱστορίας. Χωρίς να ἐγκαταλείπει τήν κοσμική, οὐράνια, λειτουργική τυπολογία, βασισμένη βιβλικά στην πρός Ἑβραίους ἐπιστολή και την Ἀποκάλυψη καί ἐπηρεασμένη ἀπό τη Μυσταγωγία τοῦ Μαξίμου, ὁ Γερμανός ἐνσωμάτωσε ἀκόμη μια μέθοδο ἑρμηνείας στή Βυζαντινή λειτουργική κατανόηση αὐτή, που ἦταν ἐπίσης βασισμένη στην Καινή Διαθήκη και πού, ἐπίσης, βρισκόταν, ἄν καί πολύ λίγο εἶχε προσεχθεῖ, στο Μάξιμο και σέ ἄλλα προγενέστερα Βυζαντινά λειτουργικά κείμενα. Αὐτή ἦταν ἡ ἑρμηνεία τῆς Εὐχαριστίας, ὄχι μόνο ὡς ἀνάμνηση, ἀλλά ἐπίσης ὡς ἕνα πραγματικό μέγεθος τῆς ἱστορίας τῆς ἐν Χριστῷ σωτη-

---

recent anthology of the prayers of this office by S. L. Parenti, Il Signore della gloria. Preghiere della «Grande Chiesa» bizantina, Preghiere di tutti tempi 10 (Milan 1988) = id., Praying with the Orthodox Tradition, trans. P. Clifford (London 1989).

21 See Dagron, «Les moines», 231-232, 235-236; Taft, «Bibliography», nos. 3, 9, 19, 24-26, 79.

22 Αὐτό εἶναι το θέμα τοῦ ἑπομένου κεφαλαίου.

ριας.

Σε μια παλαιοτερη μελετη ἐντοπισα την ἁγιοπολιτικη πηγή αὐτῆς τῆς Ἀντιοχειανοῦ τυπου ἱστοριας στον Γερμανο μεσω τοῦ Θεοδωρου Μοψουεστιας (428)[23]. Γραφοντας στο τελος τοῦ 4ου αἰωνα - πιθανοτατα στην Ἀντιοχεια τη δεκαετια πριν γινει ἐπισκοπος Μοψουεστιας το 392 - ὁ Θεοδωρος ἦταν ὁ πρῶτος που συνεθεσε τα δυο θεματα τῆς ἱστορικῆς θυσιας τοῦ Ἰησοῦ και τῆς λειτουργιας τοῦ οὐρανιου Χριστοῦ στις Κατηχητικες Ὁμιλιες (15-16). Ὁ Θεοδωρος προσφερει μια συνθεση τῆς λατρευτικῆς ἀναπαραστασης, κατα την ὁποια ἡ ἀναμνηση τοῦ Ἰησοῦ κατανοεῖται ὡς μια δραματικη ἀναπαρασταση τοῦ μυστηριου τοῦ Πασχα που περικλειει ὅλο το εὐχαριστιακο τυπικο: ὁ ἐπιγειος λειτουργος εἶναι ἡ εἰκονα τοῦ οὐρανιου ἀρχιερεα και ἡ ἐπιγεια λειτουργια ὡς μια εἰκονα τῆς αἰωνιας οὐρανιας προσφορᾶς. Στο Γερμανο, αὐτα τα δυο κύρια θεματα ἀποτελοῦν ἕνα ὁλοκληρωμενο μερος τῆς Βυζαντινῆς συνθεσης.

Το πῶς ὁ Γερμανος πετυχε αὐτη τη συνθεση καταφαίνεται στην ἑρμηνεια τῶν δυο εἰσοδων. Ἡ Μικρα Εἴσοδος ἑρμηνεύεται με ἀπολυτως κοσμικους ὅρους στη σχετικη εὐχη τῆς εἰσοδου - ἕνα παραδοσιακο κειμενο που συναντᾶται σέ ὅλα τα Βυζαντινα χειρογραφα εὐχολογια και πού ἦταν σιγουρα γνωστο στο Γερμανο[24]. Ἐγκαταλειπει, βεβαια, τόν παραδοσιακο συμβολισμο, προτιμωντας μια ἑρμηνεια τῆς ἱστοριας τῆς σωτηριας τῆς εἰσοδου ὡς εἰκονιζούσης ἤ συμβολιζουσης τον ἐρχομο τοῦ Ἰησοῦ στον κοσμο:. «*Ἡ εἴσοδος τοῦ εὐαγγελιου φανερωνει την παρουσια τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ και τον ἐρχομο του σε αὐτο τον κοσμο ὅπως λεει ὁ Ἀποστολος, ὅταν Αὐτος ὁ Θεος Πατερας - παρουσιαζει τον πρωτοτοκο Υἱο Του στην οικουμενη λεει· Να Τον προσκυνησουν ὅλοι οἱ ἀγγελοι τοῦ Θεοῦ* » (Ἑβρ. 1,6)[25]. «Ἡ εἴσοδος τοῦ Εὐαγγελιου ἐμφαινει την παρουσιαν τοῦ Υἱοῦ

---

23. Taft, «Liturgy».

24. Ἡ εὐχη παρατιθεται παραπανω στο τελος τοῦ τριτου κεφαλαιου.

25. PG 98, 405C. Παραθετω τον Γερμανο σύμφωνα με τα ἀριθμημενα κεφαλαια τοῦ κειμενου τοῦ P. Meyendorff, Germanus; ἀλλα ἡ μεταφραση εἶναι δικη μου, from Tafti «Liturgy», ἔγινε πριν ὁ Meyendorff δημοσιευσει τήν δική του ἔκδοση.

τοῦ Θεοῦ, καί τήν εἴσοδον τήν εἰς τόν κόσμον τοῦτον, ὡς λέγει ὁ Ἀπόστολος «Ὅταν εἰσαγάγῃ (ἤγουν ὁ Θεός καί Πατήρ) τόν Πρωτότοκον (τόνΜονογενῆ αὐτοῦ) εἰς τήν οἰκουμένην, λέγει· Καί προσκυνησάτωσαν αὐτόν πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ»

Ἀλλοῦ, ὁ Γερμανός, ἁπλῶς ἀντιπαραθέτει τους δύο ἑρμηνευτικούς τρόπους. Τό κάνει αὐτό γιά παράδειγμα, στήν ἑρμηνεία τῆς «Μεγάλης Εἰσόδου», ὅταν εἰσήχθηκε στό λειτουργικό κείμενο ἡ ψαλμωδία τοῦ Χερουβικοῦ ὕμνου ἐπί Ἰουστινιανοῦ Β′ στά 573-574. Ἐμεῖς πού μυστικά εἰκονίζουμε τά Χερουβίμ καί ψάλλουμε στή ζωοποιό Τριάδα τόν τρισάγιο ὕμνο, ἄς ἀφήσουμε κατά μέρος κάθε βιοτική μέριμνα, διότι πρόκειται νά ὑποδεχθοῦμε τόν Βασιλέα τῶν ὅλων, ὁ ὁποῖος ἀόρατα συνοδεύεται ἀπό τά ἀγγελικά τάγματα! Ἀλληλούϊα!. «*Οἱ τά Χερουβίμ μυστικῶς εἰκονίζοντες καί τῇ ζωοποιῷ Τριάδι τόν Τρισάγιον ὕμνον προσάδοντες, πᾶσαν τήν βιοτικήν ἀποθώμεθα μέριμναν, ὡς τόν Βασιλέα τῶν ὅλων ὑποδεξόμενοι, ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενον τάξεσιν. Ἀλληλούϊα*».

Ὁ Γερμανός δέν ἀφίσταται στήν ἑρμηνεία του ἀπό τό λειτουργικό κείμενο: Μέ τήν πομπή τῶν διακόνων καί τῶν ριπιδίων, πού ἀπεικονίζουν τά Σεραφείμ, ὁ Χερουβικός Ὕμνος φανερώνει τήν εἴσοδο τῶν Ἁγίων καί ὅλων τῶν δικαίων, πού μπαίνουν πρός τίς Χερουβικές δυνάμεις καί τά ἀγγελικά πλήθη, πού ἀόρατα προπορεύονται μπροστά στό Μεγάλο Βασιλέα Χριστό, ὁ ὁποῖος ἔρχεται γιά τή μυστική θυσία....»[25α]. «*Ὁ Χερουβικός ὕμνος ἐμφαίνει διά τῆς τῶν διακόνων προοδοποιήσεως, καί τῆς τῶν ριπιδίων, ἤτοι τῆς τῶν Σεραφειμικῶν ἀπεικονισμάτων ἱστορίας, τήν εἴσοδον τῶν ἁγίων καί δικαίων πάντων συνεισερχομένων μετά τοῦ ἁγίου τῶν ἁγίων ὑπάρχοντος, συνεισπορευομένων ἔμπροσθεν Χερουβικῶν δυνάμεων, καί ἀγγελικῶν στρατιῶν, καί χορῶν ἀσωμάτων καί ἀΰλων τάξεων ἀοράτως προτρεχουσῶν, καί ὑμνουσῶν καί δορυφορουσῶν ἔμπροσθεν τοῦ μεγάλου Βασιλέως Χριστοῦ, προερχομένου εἰς μυστικήν θυσίαν....*».

Ἐμπλουτίζει, ὅμως, τό κείμενο μέ νέο συμβολισμό. «Ἡ

25α. *PG* 98, 420

Ἁγία Τράπεζα εἶναι κατά μίμηση τοῦ ἐνταφιασμοῦ τοῦ Χριστοῦ, καθώς ὁ Ἰωσήφ ἀποκαθήλωσε τό σῶμα Του ἀπό τό Σταυρό καί τό τύλιξε σέ ἕνα καθαρό σάβανο, καί ἀφοῦ τό ἄλειψε μέ μύρα καί ἀρώματα τό μετέφερε μαζί μέ τό Νικόδημο καί τό ἔθαψε σέ ἕνα νέο μνημεῖο σμιλεμένο στήν πέτρα. Τό θυσιαστήριο λοιπόν εἶναι τόπος ἐκείνου τοῦ ἁγίου μνήματος, ὁ τόπος δηλαδή πού ἐτάφη τό ἅγιο καί πανάχραντο σῶμα, αὐτό συμβολίζει ἡ ἁγία τράπεζα[25β]. *«Ἔτι δέ ἁγία τράπεζα κατά μίμησιν τοῦ ἐνταφιασμοῦ τοῦ* Χριστοῦ, *καθ᾽ ἥν ὁ Ἰωσήφ καθελών τό σῶμα ἀπό τοῦ σταυροῦ, ἐνείλησε σινδόνι καθαρᾷ, καί ἀρώμασι καί μύροις αὐτῷ ἀλείψας, ἐβάστασε σύν Νικοδήμῳ καί ἐκήδευσεν αὐτό ἐν μνημείῳ καινῷ λελατομημένῳ ἐκ πέτρας ὅπερ ἐστίν ἀντίτυπον τοῦ ἁγίου μνήματος ἐκείνου τό θυσιαστήριον, καί τό καταθέσιον δηλαδή, ἐν ᾧ ἐτέθη τό ἅγιον καί πανάχραντον σῶμα, ἡ ἁγία Τράπεζα».*

Αὐτή ἡ καταπάτηση μιᾶς πιό πραγματικῆς παράδοσης εἰς ὄφελος ἑνός κατοπινοῦ, μυστικοῦ συμβολισμοῦ τῆς Βυζαντινῆς ἑρμηνείας συνέπιπτε μέ τήν ἀρχή τῆς εἰκονομαχίας (726-843). Αὐτή ἦταν καί ἡ ἐποχή πού οἱ ἀλλαγές στή Βυζαντινή εὐσέβεια ὁδήγησαν σέ τόσο μεγάλη ἀνάπτυξη τῆς λατρείας τῶν εἰκόνων, γιά τίς ὁποῖες ἡ Ὀρθοδοξία βρέθηκε ἐγκλωβισμένη σ᾽ ἕνα μεγάλο ἀγώνα, ὑπερασπίζοντας αὐτή τή νέα ἔκφραση ἑνός ριζικά ἐνσωματωμένου ρεαλισμοῦ ἐνάντια στή συντηρητική ἀντίδραση πού προώθησε ἕναν περισσότερο συμβολικό καί τελικά εἰκονοκλαστικό πνευματισμό. Ὁ συμβολισμός καί ἡ ἀναπαράσταση δέν εἶναι τό ἴδιο πράγμα, οὔτε στήν τέχνη, οὔτε στή λειτουργία.[26] Ἡ

25β. *PG* 98, 420.

26. Σχετικά μ᾽ αὐτό, βλ. τίς σημειώσεις τοῦ Mango, «Mosaics», 48, πάνω σέ τρεῖς ἀρχές τῆς διακόσμησης τοῦ Βυζαντινοῦ Ναοῦ: ἱεραρχική διευθέτηση, ἐπιλεκτικότητα καί σαφήνεια, ὅπως ἀποκρυσταλλώνεται στό «κλασσικό σύστημα» περί τό τέλος του ἐνάτου αἰ. Ὁ Mango γράφει, «Ἡ ἀρχή τῆς σαφήνειας ἦταν, κατά μία ἔννοια, ἡ ἀποκήρυξη τοῦ συμβολισμοῦ... Στό τέλος τοῦ ἑβδόμου αἰ., ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενική Σύνοδος, στόν περίφημο 82ο Κανόνα της, ἀπαγόρευσε τήν ἀπεικόνιση τοῦ Χριστοῦ prohibited the representationof Christ ὡς ἀρνίου. Ἀντί τοῦ συμβόλου-τύπου, θά ἐπικρατοῦσε ἡ ἀνθρωπομορφική ἀπεικόνιση.... Ἡ ὅλη Εἰκονομαχική ἀντιπαράθεση μπορεῖ νά θεωρηθεῖ, σ᾽ αὐτό τό περιβάλλον, σάν ἕνας ἔντονος ἀγώνας ἀνάμεσα

ἐπίδραση τῆς νέας, πιό πραγματικῆς πνευματικότητας ἦταν ἄμεσα ἀνιχνεύσιμη μέ τρεῖς διαφορετικούς τρόπους: 1) Στήν ἀναπαραστατική μυσταγωγία πού ἐνσωματώθηκε στήν παλαιότερη Μαξιμιανή παράδοση ἀπό τόν Γερμανό, περίπου τό 730, 2) στήν καταδίκη, ἀπό τήν Ζ′ Οἰκουμενική Σύνοδο τό 787, τῆς διδασκαλίας τῆς εἰκονομαχικῆς συνόδου τοῦ 754 ὅτι ἡ Εὐχαριστία εἶναι τό μόνο ἔγκυρο σύμβολο τοῦ Χριστοῦ[27], καί, τελικά, γ) ὅπως ἐλπίζω νά δείξω στό ἕκτο κεφάλαιο, στό εἰκονογραφικό πρόγραμμα τῆς Μεσο-βυζαντινῆς ἐκκλησίας.

στό σύμβολο (τόν σταυρό, ἀγαπημένο ἔμβλημα τῶν Εἰκονομάχων, νά γίνεται ὁ κατ᾽ ἐξοχήν τύπος), καί στήν πραγματική ἀναπαράσταση: ἡ εἰκόνα. Τό 843 τό θέμα ξεκαθαρίστηκε μέ τό γνωστό Συνοδικό τῆς ᾿Ορθοδοξίας.... Μ᾽ ἄλλα λόγια, ἡ Βυζαντινή θρησκευτική τέχνη του ἐνάτου αἰ., ἀπαιτοῦσε ρεαλισμό καί ὄχι συμβολισμό».

27. J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio 13:264; Mango, Art 166.

5. Ἡ Στουδιτική ἐποχή

Ἡ περίοδος ἀπό τό 800 περίπου ἕως τή Λατινική κατοχή τό 1204-1261, ἦταν μία μακρά ἐποχή ἀνάκαμψης καί ἀναδιοργάνωσης γιά τή Βυζαντινή Αὐτοκρατορία. Ὑπῆρχαν καί καλά καί ἄσχημα σημεῖα κατά τή διάρκεια αὐτῆς τῆς περιόδου. Τήν ἀρχική περίοδο ἀναγέννησης ἀπό τούς Μακεδόνες τή διαδέχθηκε τό 1071 ἡ κατάρρευση τῶν συνόρων, καί οἱ νῖκες τῶν Νορμανδῶν καί τῶν Σελτζούκων πού ὁδήγησαν στήν ὁριστική ἀπώλεια τῆς Ἰταλίας καί ἄφησαν τή Μικρά Ἀσία ἀνοιχτή γιά τούς Τούρκους. Ἀκολούθησε μία μερική ἀναζωογόνηση μὲ τούς Κομνηνούς, τό 1081-1204.

Γιά τήν Ἐκκλησία, τραυματισμένη ἀπό τόν αἰώνα τῆς εἰκονομαχίας καί ἀπό τήν αὐξανόμενη διαμάχη καί ἀποξένωση μεταξύ Ἀνατολῆς-Δύσης, αὐτή ἡ περίοδος ἦταν μία περίοδος μεγαλύτερης ὑποταγῆς τοῦ Πατριαρχείου στήν αὐτοκρατορική δύναμη καί ἐπικράτησης τοῦ μοναχικοῦ τυπικοῦ στήν ἐκκλησιαστική καί λειτουργική ζωή[1]. Ἡ ἧττα τῶν Εἰκονομάχων τό 843, βασικά μία μοναστική νίκη, συνετέλεσε στήν ἐξαχρείωση τοῦ κοσμικοῦ κλήρου καί στή μεγάλη ἀνάπτυξη τῆς μοναστικῆς ἐπιρροῆς: Μόνο κατά τή διάρκεια τῆς εἰκονομαχίας καί τῶν ἐπακόλουθών της, οἱ μοναχοί κλήθηκαν νά παίξουν ἕναν κυρίαρχο ρόλο στήν ἱεραρχία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καί τήν ἱστορία τῆς λειτουργίας της[2]. Αὐτό ὀφειλόταν κυρίως στήν ἡγεσία τοῦ

---

1. Πάνω στό Βυζαντινό μοναχισμό, βλ. Taft, Bibliography, nos. 1-28, στό ὁποῖο συμπληρώνει τοῦ C. Capizzi, «Origine e sviluppo del monachesimo nell' area di Costantinopoli fino a Giustiniano», in Storia europea. Il monachesimo nel primo millennio. Convegno internazionale di studi, Roma, 24-25 febbraio 1989, Casamari, 26 febbraio 1989. Atti (Rome 1989) 79-97.

2. Βλ. H.-G. Beck, Das byzantinische Jahrtausend (Munich 1978) 210-11. Μολονότι πρέπει νά γραφεῖ μία ιστορία γιά τό μοναχισμό στήν Κωνσταντινούπολη, ἡ βασική μελέτη πάνω στίς ἀρχες καί τόν πρώϊμο ρόλο τῶν μοναχῶν εἶναι τοῦ Dagron, «Les moines». On the condition of the secularclergy in the Middle and Late Byzantine Periods, see, for example, C. Cupane, una 'classe sociale' dimenticata: il basso clero metropolitano», in H. Hunger (ed.), Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 383 (Vienna 1981) I, 66-79; L. Oeconomos, «L' état intellectuel et moral des byzantins vers le milieu du XIVe siècle d' aprés une page de Joseph Bryennios», in Mélanges Charles Diehl (Paris

ἁγίου Θεοδώρου, ἡγουμένου τῆς Μονῆς Στουδίου (+826), πού τό 799 ὁδήγησε τούς μοναχούς του ἀπό τό Σακκούδιο τῆς Βιθυνίας στήν σιγουριά τῆς πρωτεύουσας[3]. Ἐκεῖ βρῆκαν καταφύγιο, στό ἐγκαταλελειμμένο μοναστήρι τοῦ Στουδίου πού σύντομα τό ἀναζωογόνησαν, ἐγκαινιάζοντας τήν ἐποχή τῆς Στουδιτικῆς ἀναγέννησης[4].

Ἡ νίκη τῆς Ὀρθοδοξίας καί ἡ Λειτουργική μεταρρύθμιση

Πρόσφατες ἔρευνες στίς μελέτες χειρογράφων Βυζαντινῶν εὐχολογίων ἐπιβεβαιώνουν ὅτι ἡ Εἰκονομαχία ἦταν μιά κύρια αἰτία ἀλλαγῆς τῆς Βυζαντινῆς λειτουργικῆς ἱστορίας[5]. Τό Βυζαντινό Εὐχολόγιο περιλαμβάνει τίς εὐχές πού χρησιμοποιοῦνταν ἀπό τούς λειτουργούς προεστῶτες - ἐπισκόπους ἤ πρεσβυτέρους- σέ κάθε εἶδος λατρευτική ἀκολουθία. Τό πλησιέστερο Δυτικό του ἀντίστοιχο θά ἦταν το Sacramentary. Ὅπως τά παλιά Ρωμαϊκά Sacramentaries ἔτσι καί τό Εὐχολόγιο δέν ἦταν ἕνα ὁμοιόμορφο βιβλίο: Οὔτε δύο χειρόγραφα Εὐχολόγια δέν εἶναι τά ἴδια. Οἱ συνεχιζόμενες μελέτες στά Εὐχολόγια, κυρίως αὐτές τοῦ συναδέλφου μου Miguel Arranz[6]., καί τῶν ὑποψηφίων διδακτόρων ὑπό τή διεύθυνσή του στό Παπικό Ἀνατολικό Ἰνστιτοῦτο στή Ρώμη, σταδιακά ἐπεξεργάζονται μία πιό αὐστηρή ταξι-

---

1930) I, 225-233; Nicol 98ff.

3. Μία σύγχρονη μελέτη γιά τή ζωή καί τό ἔργο τοῦ Θεοδώρου εἶναι ἀπολύτως ἀναγκαία. Στό μεταξύ, δύο παλαιότερες μελέτες, ἄν καί ἀπαρχαιωμένες, παραμένουν χρήσιμες:: A. P. Dobroklonskij, Prepodobnyj Fedor, ispovednik i igumen studijskij, I. Chast`: Ego epoxa, zhizhn`, i dejatel` nost` (Odessa 1913); II. Chast`: Ego tvorenija. Vypusk 1 (Odessa 1914); Alice Gardner, Theodore of Studium. His Life and Times (London 1905).

4. Ἡ Μονή Στουδίου, ἱδρυθεῖσα τό 463, ἦταν μετόχι τῶν ἀκοιμήτων μοναχῶν γιά τούς ὁποίους μιλήσαμε στό προηγούμενο κεφάλαιο στή σημείωση 21: Dagron, «Les moines», 236 and note 46. For studies on the Studite reform, see Taft, «Bibliography» 358-359.

5. Arranz, «Sacraments» I.1, OCP 48 (1982) 322-323; Taft, «Liturgy», 46, 72.

6. Ἐπιπρόσθετα στή σειρά τῶν δεκαπέντε ἄρθρων του σχετικά μέ τίς Ὧρες καί ἄλλων τελετῶν στό Κωνσταντινουπολίτικο Εὐχολόγιο στό *OCP* 37 (1971)-48 (1982), and other occasional studies on the topic, all listed in Taft, «Bibliography», nos. 29-30, 49-61, 157, and id., «Mt. Athos», 180 note 7; see Arranz, «Euchologe slave», id., «Sacrernents», I-II-III.

νομηση αὐτῶν τῶν χειρογραφων[7] -Εὐχολογίων. Αὐτες οἱ μελετες ἐπιβεβαιωνουν και ἀναπτυσσουν κριτηρια πού εἶχαν ἐπισημανθεῖ προηγουμενα ἀπο ἐρευνητες ὅπως ὁ Dom Anselm Stritmatter, O.S.B., τοῦ Ἀββαειου τοῦ ἁγίου Ἀνσελμου στὴν Οὐασιγκτον και ὁ Andri Jacob. Αὐτοί οἱ πρωτοποροι διεκριναν για πρωτη φορα διαφορες οἰκογένειες και ἐκδοσεις τῶν χειρογραφων Εὐχολογίων, και Κωνσταντινοπουλιτικες πηγες ἀπο αὐτες τῆς Βυζαντινῆς λειτουργικῆς περιφέρειας[8] - πρωτιστως τῶν μοναστικῶν κεντρων τῆς Νοτιας Ἰταλιας και τοῦ Ὄρους Σινᾶ πριν την ἐπικρατηση τοῦ Ἁγίου Ὄρους στὴν κατοπινὴ περίοδο[9].

Αὐτη ἡ τυπολογια, κυρίως ὅπως ἐρευνήθηκε ἀπό τόν Parenti, προσδιοριζει μια «παλια» ἤ προ-εἰκονομαχικη «πρωτοδιατυπωση» που ὑπαρχει μονο στα χειρόγραφα τῆς Παλαιστινης, τοῦ Σινᾶ και τῆς Νοτιου Ἰταλιας, τά χαρακτηριζομενα ἀπο ἀνατολικες παρεμβολες[10] Αὐτη ἡ προ-εἰκονομαχικη μορφη ἐντοπιζεται σε παλιότερες, τωρα χαμενες πηγες τῆς Κωνσταντινουπολιτικης παραδοσης, στοιχεῖα τῆς ὁποιας βρισκουμε στα σωζομενα χειρογραφα. Ἀργοτερα, ξεκινῶντας με τη Στουδιτική ἐποχη, ἐμφανίστηκε μιά νεα ἔκδοση τοῦ Εὐχολογιου. Ὁ Parenti το ἀποκαλεῖ ἐνα «μετα-εἰκονομαχικο Εὐχολογιο» σέ τρεῖς διαφορετικες παραδοσεις (Κωνσταντινουπολιτικη[11], Ἰταλο-ἑλληνικη, Βυ-

---

7. Βλ., για παραδειγμα, τις παρατηρησεις στον Arranz,«Euchologe slave», 21-23; id., «Sacrements» I.1: OCP 48 (1982) 330-335; Parenti, «Influssi», 153ff; id., L' Eucologio manoscritto Gb IV (X secolo) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione (doctoral dissertation in preparation at the Pontifical Oriental Institute under the direction of M. Arranz); Thiermeyer, Ottoboni gr. 434, 85ff; Stephan J. Koster, Das Euchologion Sevastianov 474 (X XI Jhdt.) der Staatsbibliothek Lenin in Moskau (ἀνεκδοτη διδακτορικη διατριβη ὑπο την καθοδηγηση τοῦ M. Arranz, 1991) 25ff. Ἀκομη, χρωσταω εὐχαριστιες στον S. Parenti για τις πολυαριθμες προτασεις σχετικα με αὐτο το κεφαλαιο, esp. on the nature and history of the Euchology.

8. The expression is S. Parentiως. Relevant essential bibliography of Strittmatter and Jacob in Parenti, «Osservazioni» 146-148.

9. Cf. Taft, «Mt. Athos».

10. Parenti, «Osservazioni» and «Influssi», cf. also id.,«Tradizione liturgica dell' Italia meridionale bizantina», L'altra Europa XIV *F* 5 227 (settembre-ottobre 1989) 41-55 (continuing); Jacob, «Tradition», Taft, Great Entrance xxxii.

11. Ἕνα κλασσικο παραδειγμα εἶναι το πατριαρχικο Εὐχολογιο τῆς

ζαντινο-Παλαιστινιακή) καί σέ ἀρκετούς εὐδιάκριτους τύπους (καθεδρικό, ἐνοριακό, μοναστικό, μεικτό· Ἀρχιερατικό ἤ ἱερατικό), ἀνάλογα μέ τή λειτουργική χρήση τους[12].

Συγκεκριμένα χαρακτηριστικά κοινά σέ αὐτές τίς ποικιλίες τοῦ «νέου Εὐχολογίου» ἀποτελοῦν ἀποδείξεις γιά μία λειτουργική μεταρρύθμιση πού ξεκίνησε στήν Κωνσταντινούπολη μετά τή νίκη τῆς Ὀρθοδοξίας τό 843. Αὐτή ἡ μεταρρύθμιση σταδιακά ἁπλώθηκε στήν περιφέρεια ὅπου, ὅπως εἶχε συμβεῖ καί ἄλλες φορές στήν ἱστορία τῆς λειτουργίας, ἡ μεταρρύθμιση ἦταν πιό συντηρητική: οἱ ἀλλαγές πραγματοποιοῦνταν πιό ἀργά ἐνῶ κάποια στοιχεῖα τοῦ Εὐχολογίου διατηρήθηκαν πεισματικά καί οἱ τοπικές ἰδιαιτερότητες δέν ἐγκαταλείφθηκαν ἐντελῶς. Οἱ ἐνδείξεις ἀπό τά σωζόμενα χειρόγραφα μαρτυροῦν ὅτι ἡ Παλαιστίνη, μέ τά μοναστικά κέντρα σέ συνεχή ἐπαφή μέ τά μοναστήρια τοῦ Στουδίου τῆς πρωτεύουσας κατά τή διάρκεια τῆς Εἰκονομαχίας καί τῶν συνεπειῶν της, υἱοθέτησε σχεδόν ἀμέσως τίς ἀλλαγές. Ἡ νότια Ἰταλία υἱοθέτησε αὐτές τίς ἀλλαγές σταδιακά πρίν ἀπό τόν 11 αἰώνα, μετά τόν ὁποῖο οἱ ἀλλαγές ἄρχισαν νά γίνονται ἔντονα αἰσθητές ἀκόμη κι ἐκεῖ[13]. Ἄν καί ὁ Parenti σωστά τήν ἀποκαλεῖ μιά ἀληθινή λειτουργική μεταρρύθμιση[14] ὅμως ἦταν σταδιακή, σχεδόν ἀνάλογη μέ τίς λειτουργικές ἀλλαγές τοῦ Ρωμαϊκοῦ Τυπικοῦ πού ξεκίνησαν ἀπό τόν Πίο τό 10ο καί συνεχίστηκαν μέ ἔντονο ρυθμό καί κατά τή διάρκεια τῆς μακρᾶς θητείας τοῦ Πίου τοῦ 12ου μέχρι τήν II Βατικάνεια σύνοδο στήν ὁποία ἡ μεταρρύθμιση ἐπικυρώθηκε στό σύνολό της.

Ἡ Βυζαντινή λειτουργική μεταρρύθμιση ξεκίνησε προφανῶς, μέ τή νίκη κατά τῆς εἰκονομαχίας, κατά τή διάρκεια τῆς σύντομης πατριαρχείας τοῦ πατριάρχη ἁγίου Μεθόδιου Α′ (14 Μαρτίου τοῦ 843 μέχρι 14 Ἰουνίου τοῦ 847) στόν ὁποῖο ἀποδίδεται ἡ συγγραφή ἀρκετῶν κανόνων τοῦ ὄρθρου

Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας στόν παρισινό κώδικα Coislin 213 (A.D. 1027) ἀναφερόμενος στό παραπάνω, ch. 4, note 11.

12. Parenti,«Influssi» 153-155; id., «Osservazioni» 151-153; and personal communications; Thiermeyer, Ottoboni gr. 434, 85-94.

13. Parenti, «Osservazioni», 151-153.

14. Ibid. 151; Parenti,«Influssi», 173-174.

καί ἰδιόμελων, ὕμνων δηλαδή μέ τή δική τους μελωδία, ὅπως ἐπίσης ἡ τάξη -τυπικό τοῦ ἀρραβώνα, τοῦ γάμου καί τοῦ δευτέρου γάμου[15]. Πιό σημαντική γιά τό θέμα μας παρόλα αὐτά, εἶναι μία ἄλλη λειτουργική καινοτομία: Ἡ διάταξη «*Περί τῶν ἀπ᾽ ἀρνήσεως διαφόρων προσώπων καί ἡλικιῶν πρός τήν ὀρθόδοξον καί ἀληθῆ πίστιν ἐπιστρεφόντων, καί εὐχή ἱλαστική ὑπέρ αὐτῶν*» πού γράφτηκε ἀπό ὅ,τι φαίνεται ἀπό τόν ἴδιο τό Μεθόδιο. Κοινῶς γνωστή ὡς «ἡ Διάταξη τοῦ Μεθοδίου» αὐτή ἡ νέα τελετή γιά τή συμφιλίωση τῶν ἀποστατῶν ἀποτέ-λεσε ἕνα ἀπό τά διακεκριμένα χαρακτηριστικά τοῦ «νέου Εὐχολογίου»[16].

Ὁ Μεθόδιος, γεννήθηκε στίς Συρακοῦσες, ἔγινε μοναχός καί ἡγούμενος στή Βιθυνία καί τή Βορειοδυτική Μικρά Ἀσία, ἀπέναντι, ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη καί τή Θράκη, στόν Βόσπορο καί τήν Προποντίδα. Ἦταν ὁ Πατριάρχης τῆς «ἀποκατάστασης» μετά τήν καθαίρεση τοῦ τελευταίου εἰκονομάχου Πατριάρχη, τοῦ λόγιου Ἰωάννη Γραμματικοῦ Η′, τό 843, σημαίνοντας τό τέλος μιᾶς ἐποχῆς[17]. Ἡ «Νίκη τῆς Ὀρθοδοξίας» κατά τῶν εἰκονομάχων πού ὁρίστηκε ἔκτοτε νά ἑορτάζεται τήν Κυριακή τῆς Ὀρθοδοξίας - τήν πρώτη Κυριακή τῆς Σαρακοστῆς στό Βυζαντινό Ἡμερολόγιο -ἄρχισε στήν τυπική Κωνσταντινοπουλίτικη διάταξη μέ λιτανεία ἀπό τήν ἐκκλησία τῆς Θεοτόκου τῶν Βλαχερνῶν μέχρι τήν Ἁγία Σοφία, μία πράγματι ἐπιβλητική τελετή τῆς

---

15. Ἡ ἐργασία του καί τό mss καταλογήθηκαν στό J. B. Pitra, Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta (Rome 1868) II, 353-355. Χρωστάω αὐτή τή σημείωση στό μαθητή μου S. Parenti.

16. PG 100, 1300-1326. Ibid. 354 καταχωρεῖ 24 mss πού περιέχουν τήν Διταξη, γιά τήν ὁποία βλ. M. Arranz, «La 'Diataxis' du Patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats», OCP 56 (1990) 283-322; id., Circonstances et conséquences liturgiques du Concile de Ferrare-Florence», in G. Alberigo (ed.), Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438⅋39-1989; Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 97 (Louvain 1991) 425; cf. also id, «Sacrements», I.10, OCP 55 (1989) 318-319 note 2 ; id., "Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Iglise selon l'Euchologe byzantin», in Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques, BELS 14 (Rome 1978) 31-75, here 50-51, 71ff; id., «Euchologe slave», 40-42.

17. Σχετικά μέ τό Μεθόδιο βλ. Pitra (note 15 above) 351-365; V. Grumel, «La politique religieuse du patriarche saint Melhode. Iconoclastes et studites», Echos d orient 34 (1935) 385-401; A. Kazhdan, «Methodios I», ODB 2:1355.

πρωτεύουσας. Στήν ἀκολουθία τοῦ πατριάρχη Μεθόδιου και των κληρικῶν κατα τή λιτανεία καί τήν ἐπίσημη εἴσοδο στην Ἁγία Σοφία γιά νά καταλάβουν τόν Καθεδρικό ἀπό τούς αἱρετικούς, ἦταν καί ἡ ἔνθερμη εἰκονόφιλος αὐτοκράτειρα Θεοδώρα (842-846) μέ τήν αὐτοκρατορική ἀκολουθια της, συμπεριλαμβανομένου καί τοῦ ἐμπίστου συμβούλου της εὐνούχου Θεοκτίστου, πού εἶχε καταστρώσει τήν ἐπιτυχή κατάληψη τοῦ ναοῦ[18].

Μεγαλύτερης λειτουργικής σημασίας ἀπό τή Διάταξη τοῦ Μεθοδιου ἤ τήν Κυριακή τής Ὀρθοδοξίας, ἦταν οἱ διαρκεῖς μεταρρυθμίσεις στήν εὐχαριστία τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας πού θεσπίστηκαν τήν ἴδια περίοδο. Μία νέα ἔκδοση της λειτουργίας τοῦ ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Χρυσοστόμου, πού περιελάμβανε διορθώσεις στό κείμενο τῆς ἀναφορᾶς - κυριως μορφολογικές διατυπώσεις, συντμήσεις καί προσαρμογές στήν Ἀναφορά τοῦ ἁγίου Βασιλείου - εἶχε ἤδη ἐρευνηθεῖ στήν ἀρχή τῆς νέας χιλιετίας[19]. Αὐτή ἡ νέα ἔκδοση της λειτουργίας τοῦ Χρυσοστόμου ἀντικατέστησε τελικά τή λειτουργία τοῦ ἁγίου Βασιλείου πού ἦταν ἡ ἀρχική εὐχαριστιακή λειτουργία τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησίας. Ἡ λειτουργία τοῦ ἁγίου Βασιλείου περιορίστηκε σταδιακά στόν κινητό κύκλο, στίς Κυριακές της Σαρακοστῆς, τή Μεγάλη Πέμπτη, τήν ὁλονυχτία τοῦ Σαββάτου τῆς Ἀναστάσεως στίς ἀκίνητες ἑορτές περιορίστηκε στήν ἑορτή τοῦ ἁγίου Βασιλείου, 1η Ἰανουαρίου, καί στίς ὁλονυχτίες τῶν Χριστουγέννων καί των Θεοφανίων, ἐκτός ἄν ἔπεφταν Σάββατο ἤ Κυριακή ὁπότε καί ἡ λειτουργία τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἑορταζόταν τήν ἴδια ἡμέρα, τήν ἡμέρα τής ἑορτῆς. Ὁ Gregor Hanke O.S.B., προετοιμάζοντας μιά μελέτη γιά τή Θεία Λειτουργία, σύμφωνα μέ τό Τυπικό τής Μεγάλης Ἐκκλησίας, σημείωσε ἐπίσης ἀλλαγές ἐκείνη τήν περίοδο στά

---

18. Cf. J. Gouillard, «Le Synodikon de l'Orthodoxie. Idition et commentaire», Travaux et mémoires 2 (1967) 120-129; P. A. Hollingsworth, «Theoktistos», ODB 3:2056 ; id. with A. Kazhdan & A Cutler, «Triumph of Orthodoxy», ODB 3:2122-2123; Pitra (note 15 above) 351.

19. Λεπτομερής ἀνάλυση καί σχετική βιβλιογραφία στό Parenti, «Osservazioni»; cf. also Taft, Great Entrance xxxi-xxxiv.

20. Ἄλλα στοιχεια γιά τήν ἀνανέωση στό Thiermeyer, Ottoboni gr. 434, 88-89.

χειρόγραφα τῶν Βυζαντινῶν Λειτουργικῶν Ψαλτηριων[21]. Ἐκεῖ, ὅπως καί στά Εὐχολογια, παλαιες και νεες ἐκδοσεις πού ἐξακολουθοῦσαν να χρησιμοποιοῦνται παραλληλα ἀπο τόν 9ο μέχρι τό τέλος τοῦ 11ου αἰωνα και οἱ πηγες δειχνουν τήν προσπάθεια αὐτῶν πού ἦταν ὑπερ ἢ κατα τῶν ἀλλαγών[22]. Μόλις κατά τόν 12-13ου αἰωνα ἐπεκρατησε ἡ νεα ἔκδοση.

Παρόλες αὐτές τίς ἀλλαγές, κατα μια λειτουργικη ἄποψη, ὅσο ἐκπληκτικο καί ἄν φαινεται, ἡ καθεδρικη-ἐνοριακή λειτουργια τοῦ Βυζαντιου ἦταν πολυ πιο συντηρητικη ἀπό τή μοναστηριακή. Οἱ ἀλλαγές στο Εὐχολογιο που ξεκινησαν αὐτή τήν περιοδο ἦταν περισσοτερο θεμα καλοῦ συντονισμοῦ, παρά μιά κύρια ἀλλαγή. Ἔτσι ὁ Aranz μπορεῖ νά ἐπιβεβαιώσει ὅτι, ἀναμεσα στόν 8ο και τον 14ο αἰωνα, «ἡ λειτουργία τῆς Κωνσταντινούπολης δέν ἄλλαξε παρα ἐλάχιστα»[23]. Ὡς ἐπακολουθο τῆς μεταρρυθμισης μπορεῖ κανείς νά διακρίνει αὐτο που ὁ Parenti ὀνομασε ὡς ἰσχυρη τάση «μιᾶς ρητορικῆς ἀτροφιας» πολλες εὐχες ὑποκεινται σέ ἀχρηστία, καί ἀντικαθιστανται ἀπό νεες σε μια καινούργια λειτουργική παραγωγικοτητα, ἐνῶ οἱ τοπικες ἰδιαιτερότητες συνεχίζουν νά ἀναφαινονται στην περιφερεια.

Ἡ ἀνάπτυξη τοῦ μοναστικοῦ τυπικοῦ: Ἡ ἱστορια τῶν δύο πόλεων

Στά Στουδιτικά μοναστήρια ἡ λειτουργική δημιουργικότητα, πού ἐνισχυόταν ἀπό την μεγαλη μοναστικη ἀντιθεση στήν εἰκονομαχία, συνέχιζε γοργα. Ἔχουμε ἤδη σημειωσει ἀλλαγές στό Λειτουργικό Ψαλτηριο. Ἦταν το ἄμεσο ἀποτέλεσμα τοῦ ἀναπτυσσομενου μοναχισμοῦ στην ὀρθοδοξη ἐκκλησία, κατά τή μεταεικονομαχική περιοδο. Παρα τα πολυάριθμα προβλήματα που συναντοῦσαν οἱ Στουδιτες μοναχοί ἀπο τό νέο πατριαρχη Μεθοδιο, ὁ ὁποῖος ἦταν πολυ ἐπιεικής στούς πρωην εἰκονομαχους γιά τις ἐνεργειες

21. Κατ᾽ ἰδίαν ἐπικοινωνια: cf. Thiermeyer, Ottoboni gr 434, 92
22. Ὁ μαθητης μου A.-A. Thiermeyer το παρουσιαζει στην ἐρχομενη μελετη του, «Diataxis des Codex Barberini gr. 316», in preparation.
23. «Euchologe slave», 23.

τους[24], ἡ νίκη κατά τῆς εἰκονομαχίας ὁδήγησε τούς μοναχούς τῆς Κωνσταντινούπολης σέ μία πλεονεκτική θέση ἔναντι τῶν κοσμικῶν κληρικῶν. Τά μοναστήρια ἔγιναν πλουσιότερα, πιό αὐτόνομα καί πιό πολυάριθμα, ἰδιαίτερα στίς ἀστικές περιοχές. Μετά τήν πρώτη Βυζαντινή περίοδο κτίστηκαν πολύ περισσότερα μοναστήρια, παρά ἐνοριακοί ναοί[25].

Ὅσον ἀφορᾶ τή λειτουργία, τά κατάλοιπα τῆς ἱστορίας τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ, ἄν καί ὄχι λιγότερο σημαντικά γιά τήν ἱστορία τῆς ἔρευνας ἀντικατοπτρίζουν τή συμβίωση τοῦ καθεδρικοῦ ναοῦ καί τοῦ μοναστηριοῦ: Πρῶτα ὡς μία προοδεύουσα «Ἱστορία δύο Πόλεων». Ἡ Κωνσταντινούπολη καί ἡ Ἰερουσαλήμ[26] καί ἔπειτα ὡς «Ἱστορία δύο Μοναστικῶν Ἐρήμων», τῆς Παλαιστίνης καί τοῦ Ἁγίου Ὄρους, καθώς ἡ ἱστορία κινεῖται πρός τή λύση της καί τήν ἡσυχαστική σύνθεση τοῦ 14ου αἰώνα[27].

Τήν ἀποκαλῶ μία συνεχιζόμενη ἱστορία γιατί αὐτό δέν εἶναι ἡ ἀρχή της, ἀλλά ἡ συνέχειά της. Ἀκόμη καί πρίν ἀπό τήν περίοδο τήν ὁποία συζητᾶμε, καθώς ἡ λειτουργία τῆς Κωνσταντινούπολη ἐπηρεαζόταν ἀπό τήν Παλαιστίνη, βρισκόταν καθ᾽ ὁδόν μία σταδιακή Βυζαντινοποίηση τῆς ἁγιοπολίτικης λειτουργίας· μία διαδικασία πού καλλιεργήθηκε ἀναμφισβήτητα ἀπό τήν ὑπεροχή τοῦ Πατριαρχείου τῆς Κωνσταντινούπολης σέ ὅλη τήν Ἀνατολή, πρός τό τέλος τῆς τελευταίας περιόδου. Σύμφωνα μέ τόν Δημητριεύσκη πρίν ἀπό τόν 7ο αἰώνα ἡ Ἰερουσαλήμ ἦταν ἐκείνη πού ἀσκοῦσε λειτουργικά τήν ἐπιρροή της στήν Κωνσταντινούπολη. Ἀπό τό πρῶτο μισό τοῦ 7ου αἰώνα, ὅμως, ἡ ἐπιρροή ἔγινε ἀμοιβαία, μέ τήν Κωνσταντινούπολη ὡς πηγή ἀλλά καί ὡς ἀποδέκτη τῆς λειτουργικῆς διάδοσης.

---

24. See Grumel, «La politique», (note 17 above) ; J. Darrouzès, «Le patriarche Méthode contte les iconoclastes et les Stoudites», Revue des ιtudes byzantines 45 (1987) 15-57; I. Doens, Ch. Hannick, «Das Periorismos-Dekret des Patriarchen Methodios I. gegen die Studiten Naukratios und Athanasios», JöB 22 (1983) 93-102.

25. Mango, Architecture 197-198 and ch. 7-8 passim.

26. Τό ἐπεξηγῶ αὐτό στό Taft, «A Tale of Two Cities»; id., «Paschal Triduum»

27. Καταγράφω λεπτομερῶς αὐτές τίς ὕστερες ἐξελίξεις στό Taft, «Mt. Athos».

Αὐτό συνεχίστηκε καί στή μετά εἰκονομαχική περίοδο, ὅταν ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία ἀναδείχθηκε νικητής ἀπό τήν καταστροφή, μέ ἀνανεωμένη ἑνότητα καί δύναμη. Μέχρι τό τέλος τῆς χιλιετίας ἡ λειτουργική μεταρρύθμιση ἔχει ἐπιβληθεῖ καί ἡ Κωνσταντινούπολη ἀπό ἐδῶ καί πέρα κυριαρχεῖ λειτουργικά στήν περιφέρεια[28].

Τό πιό παλαιό σωζόμενο χειρόγραφο τῆς Εὐχαριστιακῆς Ἱεροσολυμίτικης λειτουργίας, τοῦ ἁγίου Ἰακώβου, χειρόγραφο τοῦ 9ου αἰώνα στόν κατάλογο Vatican GR 2282[29] παρουσιάζει ἀλάνθαστα δείγματα αὐτῆς τῆς βυζαντινοποίησης, πού βρισκόταν ἤδη ἐν ἐξελίξει. Πραγματικά, σέ αὐτή τήν περίοδο ἡ λειτουργική βυζαντινοποίηση τῶν Ὀρθόδοξων Πατριαρχείων τῆς Ἀλεξάνδρειας, Ἀντιόχειας καί τῆς Ἱερουσαλήμ, ἀποδυναμώθηκε διαδοχικά ἀπό τό Μονοφυσιτισμό, τίς ἰσλαμικές κατακτήσεις, καί τίς σταυροφορίες. Αὐτό ἔγινε κυρίως ἐπί Πατριαρχείας τοῦ Θεοδώρου Δ' Βαλσαμῶνος, ἀπόντος Πατριάρχου τῆς Ἀντιόχειας (1186-1203), κατοίκου Κωνσταντινουπόλεως[30]. Ἕως τό τέλος τοῦ 13ου αἰώνα, ἡ διαδικασία εἶχε λίγο πολύ ὁλοκληρωθεῖ στήν Ἀλεξάνδρεια καί τήν Ἀντιόχεια, ἄν καί ἡ λειτουργία τοῦ Ἰακώβου ἐξακολουθοῦσε νά χρησιμοποιεῖται καί ἀργότερα στό πατριαρχεῖο τῶν Ἱεροσολύμων, καί Ἑλληνικά χειρόγραφα τῶν μή Βυζαντινῶν Μελχιτικῶν λειτουργιῶν συνεχίζουν νά ἀντιγράφονται μέχρι τό τέλος τοῦ Βυζαντίου[31].

---

28. Cf. A. A. Dmitrievskij, Drevnejshie patriarshie tipikony: Svjatogrobskij, Ierusalimskij i Velikoj Konstantinopolskoj Tserkvi (Kiev 1907), ch. 3; A. Baumstark, «Denkmδler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus», OC series 3, vol. 2 (1927) 1-32; id., «Die Heiligtómer des byzantinischen Jerusalems nach einer übersehenen Urkunde», OC 5 (1905) 227-289, esp. 282-89; R. Taft, «A Proper Offertory Chant for Easter in Some Slavonic Manuscripts», OCP 36 (1970) 440-42; Thiermeyer, Ottoboni gr. 434, 91.

29. B.-Ch. Mercier (ed.), La Liturgie de S. Jacques. Édition critique, avec traduction latine, Patrologia Orientalis 26.2 (Paris 1946) 115-256 (H in the apparatus).

30. See PG 137:621; 138:953.

31. Ἡ ἱστορία τῆς ἐξέλιξης παραμένει νά ἐρευνηθεῖ. Βλ. ὅμως, J. Nasrallah, «La liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300», OC 71 (1987) 156-181; and the still useful earlier studies of C. Korolevsky (Karalevsky), Histoire des patriarcats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siécle jusqu à nos jours, II-III (Rome 1910-1911) I, 5-9, 12-21; id.

Πιό σημαντική γιά τήν ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ ἦταν ἡ ἐσωτερική του ἐξέλιξη· ὄχι τό πῶς τό Τυπικό τῆς Κωνσταντινούπολης τελικά παραγκώνισε ἄλλα Ὀρθόδοξα Τυπικά, ἀλλά μᾶλλον τό πῶς ἕνα ἀπό αὐτά, τό Τυπικό τῆς Ἱερουσαλήμ ἐπηρέασε τό τυπικό τῆς Κωνσταντινούπολης. Παρά ταῦτα, καί αὐτό ἐπίσης ἐξαρτᾶτο ἀπό ἐξωτερικές καταστάσεις. Μέχρι αὐτή τήν ἐποχή, ἡ σκηνή εἶχε ἤδη ἀλλάξει καί ἐπικεντρωθεῖ στά μοναστήρια· πρῶτα σέ αὐτά τῆς Παλαιστίνης καί Κωνσταντινούπολης, καί στή συνέχεια, κατά τό 14ο αἰώνα, στό Ἅγιον Ὄρος[32]. Ἄν καί ὅλες οἱ πτυχές αὐτῆς τῆς ἀλληλεπίδρασης εἶναι περισσότερο ἀπό ξεκάθαρες, τό εὐρύτατο ὑλικό μπορεῖ νά συνοψισθεῖ στά ἀκόλουθα.

Μετά τήν πρώτη φάση τῆς εἰκονομαχικῆς κρίσης (726-787), ἐνῶ πολλές ἀπό τίς ἤδη ἀναπτυσσόμενες τάξεις τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας ἐξακολουθοῦσαν νά χρησιμοποιοῦνται ἀκόμη καί ὅταν ἡ αὐτοκρατορία εἶχε εἰσέλθει στό Μεσαίωνα, οἱ σπόροι μιᾶς νέας ἄνοιξης εἶχαν ἀρχίσει νά ἀνθίζουν στά μοναστήρια τῆς Στουδιτικῆς ἐπικράτειας· μέχρι τόν καιρό τῆς Στουδιτικῆς μεταρρύθμισης, ὁ νέος ἀντιπροσωπευτικός σκοπός τῆς λειτουργίας εἶχε ἤδη ἐπικρατήσει καί ὁ ἡγέτης τῆς Στουδιτικῆς μεταρρύθμισης, ἅγιος Θεόδωρος, τήν εἶχε υἱοθετήσει χωρίς ἐπιφύλαξη· «Ἤ μήπως δέν πιστεύεις ὅτι τό θεῖο μύρο ἔχει ἐκληφθεῖ ὡς τύπος τοῦ Χριστοῦ; ἡ θεία τράπεζα ἀντί τοῦ ζωοποιοῦ τάφου; τό ἐπάνω της ἁπλωμένο σινδόνι ἀντί τοῦ σινδονιοῦ μέ τό ὁποῖο τυλίχθηκε τό σῶμα Του καί ἐνταφιάσθηκε; τήν ἱερατική λόγχη, ἀντί τῆς λόγχης μέ τήν ὁποία ἐνύγη ἡ θεόσωμη πλευρά; τό σπόγγο, ἀντί τοῦ σπόγγου μέ τόν ὁποῖο τόν πότισαν μέ ξύδι καί χολώθηκε; ... Παραθεωρώντας ὅλα αὐτά, παραθεωρεῖς καί ὅτι ἄλλο παρόμοιο γιά τή θεία ἀντιτυπία»[33].

(C. Charon), «Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites (Alexandrie-Antioche-Jérusalem)», ΧΡΥCOCΤΟΜΙΚΑ. Studi e ricercheintorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del comitato per il XV» centenario della sua morte, 407-1907 (Rome 1908) 473-497; P. de Meester, «Grecques (liturgies)», Dictionnaire d'archéologie chrétien et de liturgie VI.2: 1605-1608.

32. Βλ. Taft, «Mt. Athos».

33. Kephalaia adv. iconomachos 1, PG 99:489B, English trans. from Schulz 62.

«Ἤ οὐ δοκεῖ σοι τό θεῖον μῦρον εἰς Χριστοῦ τύπον εἰλῆφθαι; τήν θείαν τράπεζαν ἀντί τοῦ ζωοποιοῦ τάφου; τήν ἐπ᾽ αὐτῇ σινδόνα· ἀνθ᾽ ἧς καί ἐν ᾗ εἰληθείς ἐτάφη; τήν ἱερατικήν λόγχην, ἀνθ᾽ ἧς καί ἐν ᾗ τήν θεόσωμον πλευράν ἐνύγη; τόν σπόγγον, ἀνθ᾽οὗ καί ἐν ᾧ πιών ἐχολώθη; τό σταυρικόν ἐκμαγεῖον, ἀντί τοῦ ζωοποιοῦ ξύλου; Ἄνελε ταῦτα πάντα, καί εἴ τι ἕτερον εἰς ἀντιτυπίαν θείαν».

Αὐτές οἱ ἀπόψεις ὅμως εἶναι δανεικές καί ἡ κεντρική θέση τοῦ Θεοδώρου στήν ἱστορία τῆς λατρείας τοῦ Βυζαντίου δέ βρίσκεται στήν υἱοθέτηση τοῦ σύγχρονου περιγράμματος, ἀλλά σέ ἕνα πολύ πιό πραγματικό ἐπίπεδο. Τό ἐνδιαφέρον του ἐπικεντρωνόταν στήν ἧττα τῆς Εἰκονομαχίας καί τή μοναστική μεταρρύθμιση. Γι᾽ αὐτό τό λόγο κάλεσε στό μοναστήρι τοῦ Στουδίου κάποιους μοναχούς ἀπό τό Μοναστήρι τοῦ ἁγ. Σάββα στήν Ἰουδαϊκή ἔρημο μεταξύ Ἱερουσαλήμ καί Νεκρᾶς Θάλασσας, μιά μοιραία ἀπόφαση πού ἐπιβάρυνε μέ συνέπειες τή μελλοντική ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Τυπικοῦ.

Ὁ ἴδιος ὁ ἅγιος Σάββας εἶχε ἐπιφέρει μία ἀξιοσημείωτη ἀναγέννηση κατά τήν ἀποκατάσταση τῆς μονῆς μετά τήν Περσική ἐπίθεση τοῦ 614. Ἀπό αὐτή τήν ἀναγέννηση χρονολογεῖται ἡ ἔκρηξη τῆς Σαββαϊτικῆς λειτουργικῆς ποίησης, ὕμνους πού ὁ Θεόδωρος θεωροῦσε ἕνα σίγουρο ὁδηγό τῆς Ὀρθοδοξίας στόν ἀγώνα ἐνάντια τῶν αἱρετικῶν[34]. Ἦταν ἡ ἀκολουθία τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Σάββα, καί ὄχι ἡ Ἀκολουθία τῶν Ἀκοιμήτων, πού ἐτελεῖτο τότε στά μοναστήρια τῆς πρωτεύουσας, καί πού οἱ Στουδῖτες συνέθεσαν μέ ὑλικό ἀπό τήν Ἀσματική Ἀκολουθία τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας γιά νά δημιουργήσουν τή μικτή Στουδιτική ἀκολουθία ἕνα Παλαιστινιακό Ὡρολόγιο μέ τήν ψαλμωδία καί τήν ὑμνωδία του ἐντεταγμένα σέ ἕνα διάγραμμα λιτανειῶν καί εὐχῶν ἀπό τό Εὐχολόγιο τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας.

Ἀρχικά διασκορπισμένη σέ ἀνόμοιες συλλογές ἀπό κανόνες, στιχηρά, κοντακάρια, τροπολόγια, καθίσματα, αὐτή ἡ νέα ποίηση τελικά κωδικοποιήθηκε στίς κατοπινές βυζαντινές ἀνθολογίες γιά τίς καθημερινές ἀκολουθίες

---

34. Ep. II, 15-16, *PG* 99:1160-1168.

(Ὀκτώηχος, 8ος αἰώνας), τίς ἀκολουθίες τῆς Σαρακοστῆς[35] καί τοῦ Πάσχα (Τριώδιο, 10ος αἰώνας) καί τούς καθορισμένους κύκλους τοῦ λειτουργικοῦ ἔτους (Μηναῖα, 10ος αἰώνας) σύμφωνα μέ τήν τυπική διάταξη τῶν αἰώνων πού ἀναφέραμε[36]. Καθώς γινόταν ἡ σύνθεση αὐτοῦ τοῦ ὑλικοῦ δημιουργώντας παρεμβάσεις στούς κύκλους τῶν κινητῶν καί ἀκινήτων ἑορτῶν, δημιουργήθηκε ἡ ἀνάγκη ρύθμισης αὐτῆς τῆς ὑμνολογικῆς παραγωγῆς. Ἔτσι, στήν ἀρχή τῆς δεύτερης χιλιετίας, ἕνας νέος τύπος μοναστικοῦ βιβλίου, τό ἀνεπτυγμένο Τυπικό ἐμφανίστηκε γιά νά ρυθμίσει τήν παρέμβαση αὐτῶν τῶν ὕμνων πού ἁρμόζουν στούς κύκλους τῶν ἑορτῶν[37].

Νωρίτερα, τά Στουδιτικά Τυπικά τῆς πρώτης γενιᾶς, ὅπως τό δυτικό Τυπικό τοῦ ἁγίου Βενεδίκτου[38], εἶναι κάτι περισσότερο ἀπό μοναστικοί κανόνες μέ βασικές λειτουργικές διατάξεις. Οἱ λειτουργικές αὐτές διατάξεις εἶναι καθαρά Στουδιτικές καί ἡ χρήση τους γρήγορα ἁπλώθηκε ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη σέ ἄλλα μοναστικά κέντρα τῆς Ὀρθοδοξίας. Ὁ θεμελιώδης Ἁγιορείτικος κανόνας, ἡ «Ὑποτύπωση τοῦ Ἀθανασίου τῆς Μεγίστης Λαύρας», πού γράφτηκε ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἀθανάσιο λίγο μετά τήν ἵδρυση τῆς Μεγίστης Λαύρας, τό 962-963, εἶναι μία μικρή ἐπεξεργασία τῆς «Ὑποτυπώσεως τοῦ Στουδίου»[39].

---

35. Mss ἀρχίζουν νά ἑνοποιοῦν αὐτό τό ὑλικό γιά τίς Κυριακές ἀπό τόν 8ο αἰ., ἀλλά τό ὄνομα «Ὀκτώηχος» πρωτοεμφανίζεται τόν 11ο αἰ. Εἶμαι εὐγνώμων στή μαθήτριά μου Elena Velkovska πού μέ ἀναφέρει στό mss γιά τό πρώϊμο Μηναῖο.

36. Βλ. τά ἄρθρα μου μέ τίς ὀνομασίες αὐτῶν τῶν βιβλίων στό *ODB*.

37. Σχετικά μέ τό Τυπικό, βλ. Taft,«Bibliography», nos. 29-47; to which add my ODB articles: «Typikon, Liturgical»; «Typikon of the Great Church»; «Stoudite Typika»; «Sabaitic Typika»; A. Skaf, «Typika», Dictionnaire de spiritualité 15 (Paris 1991) 1358-1371; and esp. the work of my student Abraham-Andreas Thiermeyer, «Das Typikon- Ktetorikon und sein literarhistorischer Kontext», forthcoming in OCP. Αὐτή ἡ μελέτη ἀπό τήν Μεταπτυχιακή ἐργασία τοῦ Thiermeyer τό 1990 ἡ ὁποία γράφτηκε κάτω ἀπό τήν καθοδήγηση μου στό Pontifical Oriental Institute, Rome, δίνει τήν πιό λεπτομερή ἀνάλυση καί τυπολογία γιά τό Τυπικό, περιλαμβάνοντας μία πλήρη λίστα ἀπό τά γνωστά σωζόμενα Τυπικά, ἐκδοθέντα καί ἀνέκδοτα καί, γιά τά προηγούμενα, πού αὐτά ἔχουν ἐκδοθεῖ.

38. Σχετικά μέ τό λειτουργικό κώδικα τῶν πρώϊμων Λατινικῶν μοναστικῶν κανόνων, βλ. Taft, *Hours*, chs. 6-7.

39. Στήν παροῦσα ἔκδοση οἱ πρώϊμοι Στουδιτικοί κανόνες, ἡ Ὑποτύπωση

Αὐτό τό Στουδιτικοῦ τύπου Τυπικό ἀναπτύχθηκε μέ λειτουργική λεπτομέρεια καθώς ἡ σύνθεση τῶν Σαββαϊτικῶν καί Κωνσταντινουπολίτικων ἐφαρμογῶν προόδευε καί ἐξαπλωνόταν. Τό πρῶτο τέτοιο ἀνεπτυγμένο Στουδιτικό Τυπικό συντέθηκε ἀπό τόν Ἀλέξιο, ἡγούμενο τοῦ Στουδίου καί ἀργότερα πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως ἀπό τό 1025-1043, γιά τό Μοναστήρι πού ἵδρυσε κοντά στήν πρωτεύουσα Ἦταν αὐτό τό Τυπικό, σωζόμενο σήμερα μόνο σέ ἕξι Σλαβονικά χειρόγραφα[40], πού ὁ ἅγιος Θεοδόσιος Pecherskij μετέφρασε στή Σλαβονική τόν 11ο αἰώνα καί τό εἰσήγαγε ὡς κανόνα στό μοναστήρι τῶν Σπηλαίων τοῦ Κιέβου, λίκνο τοῦ Ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ ἀνάμεσα στούς Ἀνατολικούς Σλάβους. Ἀπό τήν Οὐκρανία πέρασε σέ ὁλόκληρη τή Ρωσία καί τή Μόσχα[41].

Στήν ἀρχή τοῦ 12ου αἰώνα ἡ ἀναπτυγμένη Στουδιτική σύνθεση εἶχε ἐπίσης ἐμφανιστεῖ στή Μεγάλη Ἑλλάδα, σέ πλήρη μορφή, στό Τυπικό τῆς Μεσσήνης (1131)42. Ἐμφανίστηκε στό Ἅγιον Ὄρος, στή Μονή Ἰβήρων, στό τυπικό τοῦ Γεωργίου Γ' Mt. acmindeli (1009-29 Ἰουνίου 1065) δηλαδή «τόν Ἁγιορείτη»[43] ὄγδοο ἡγουμενο Ἰβήρων ἀπό τό 1044 μέχρι τήν παραίτησή του τό 1065. Τό Τυπικό του, βασισμένο σέ ἕνα ἑλληνικό Κωνσταντινουπολίτικο ὑλικό, πού χρονολογεῖται πρίν ἀπό τό 906, μεταφράστηκε στά γεωργιανά μεταξύ τῶν ἐτῶν 1042-1044 πρίν ἀπό τήν ἡγουμενία τοῦ Γεωργίου. Σώζεται σέ πολλά γεωργιανά χειρόγραφα ἀπό τά ὁποία τό παλιότερο εἶναι τοῦ 11ου αἰώνα[44]. Αὐτό τό κει-

---

τοῦ Στουδίου καί ἡ Ὑποτύπωση τοῦ Ἀθανασίου τῆς Μεγίστης Λαύρας, γίναν ντεμοντέ, μ' ὅλο τόν σεβασμο ἀπο τη γενια μετά τον ἁγιο Θεοδωρο (π. 826) καί τόν ἅγιο Ἀθανάσιο, ὁ ὁποῖος πεθανε τά πρῶτα χρονια τοῦ 11ου αἰ., γιά ὅλα αὐτά τά στοιχεῖα βλ. Taft, «*Mt. Athos*» 182-184.

40. Τά mss πού καταλογοῦνται στο D. Petras. *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite*: Novgorod-St. Sophia 1136, ἀποσπασμα ἀπο μία διδακτορική διατριβή στό Pontifical Oriental Instituteὑπο τις ὁδηγίες τοῦ M. Arranz (Cleveland 1991) 9-10, αὐτά ἐρευνοῦν καί δίνουν μία μερική μετάφραση ἀπό τό τρίτο πολύ παλιό ms. γιά τόν κώδικα τοῦ Novgorod St. Sophia 1136 του 13ου αι..

41. Taft, «*Mt. Atho*», 184.

42. Arranz, *Typicon*.

43. Ἀπό Mt' acminda or «The Holy Mountain».

44. Πλήρη τεκμηρίωση στό Taft, «*Mt. Athos*», 185-6.στό ὁποῖο προστίθεται ἡ πρόσφατη μελέτη γιά τήν Ἰβήρων σέ ἕνα σύγγραμμα τοῦ George: B. Mar

μενο κλειδί, ή πρώτη πλήρης περιγραφή τῆς λειτουργικῆς ζωῆς στό Ἅγιον Ὄρος, δείχνει ὅτι ἡ πρωϊμώτατη Ἁγιορίτικη λειτουργία ἀκολούθησε τή Στουδιτική χρήση, ἡ ὁποία μέχρι ἐκείνη τήν ἐποχή ἦταν ἤδη ἕνα κράμα Σαββαϊτικῶν χρήσεων ὅπως τό Φῶς Ἱλαρόν στόν ἑσπερινό, τόν Παλαιστινιακό Ὄρθρο, μέ κανόνες κ.λ.π καί τοῦ Τυπικοῦ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας[45].

Αὐτή ἡ συγχώνευση, πού ὁλοκληρώθηκε κατά τόν 12ο αἰώνα, προσέθεσε στήν πιό νηφάλια ἐρημική προσευχή τοῦ παλαιστινιακοῦ μοναχισμοῦ μία λατρευτική ἐπισημότητα, προσδίδοντάς της αὐτό πού καλεῖ ὁ Arranz «ἕνα δυνατό Βυζαντινό χρῶμα, μία συγκεκριμένη γεύση γιά τήν καθεδρική παράδοση, τό σπουδαῖο γεγονός τῆς ψαλμωδίας ὕμνων σέ βάρος τοῦ ψαλτηρίου»[46]. Ὅλα αὐτά θά μποροῦσαν νά γίνουν μόνιμα χαρακτηριστικά τῆς Βυζαντινῆς Ἀκολουθίας τῶν Ὡρῶν.

Μέχρι τό 12ο αἰώνα, αὐτό τό Στουδιτικό Τυπικό - πού ὁ Arranz ἀποκαλεῖ «παράδοση τῆς Βυζαντινῆς Δύσης» γιά νά τό διακρίνει ἀπό τήν «Ἀνατολική» ἤ Παλαιστινιακή Νεοσαββαϊτική σύνθεση - διαδόθηκε στό Ἅγιον Ὄρος, τή Ρωσία, τή Γεωργία, καί τή Νότια Ἰταλία.

Ἡ νέα Μεγάλη Ἑβδομάδα καί οἱ πασχαλινές ἀκολουθίες

Ἕνα μέρος τῆς εὐρύτατα μοναστικῆς ἀλληλεπίδρασης ἦταν ἡ σταδιακή διαμόρφωση τῆς Βυζαντινῆς Μεγάλης ἑβδομάδας καί οἱ τελετές τῆς ὁλονυκτίας τοῦ Πάσχα· ἐπίσης μία σύνθεση στοιχείων ἀπό τίς διατάξεις τῶν Ἱεροσολύμων καί τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας πού ξεκίνησε αὐτή τήν περίοδο καί ὁλοκληρώθηκε μόλις στήν ἑπόμενη[47].

---

tin-Hisard, «La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l `Athos», *Revue des études byzantines* 49 (1991) 67-142.

45. Taft,«*Mt. Athos*», 186.

46. Arranz, «Matines», *OCP* 38 (1972) 85.

47. S. Janeras, Le Vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices. *AL* 12 = SA 99 (Rome 1988) and my review of the same in *OCP* 56 (1990) 227-29; G. Bertonière, The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church, *OCA* 193 (Rome 1972)

Ἐκκλησιαστική Μουσική

Οἱ ἀλλαγές πού εἰσήχθησαν αὐτή τήν περίοδο ἀντικατοπτρίζονταν σέ κάθε πτυχή τῆς Βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς. Ὁ μουσικολόγος Oliver Strunk, γιά παράδειγμα, διαπίστωσε τήν ἴδια ἐξέλιξη στίς πηγές τῆς ἔρευνάς του. Στήν Κωνσταντινούπολη βλέπει κανείς στήν ἀρχή τίς δύο παραδόσεις, καθεδρική καί μοναστική, ὡς παράλληλες ἀλλά καί ἀνεξάρτητες, μέ τήν καθεδρική νά ὑπερέχει. Ἔπειτα, καθώς ἐπηρεάζει ἡ μία τήν ἄλλη, ἡ μοναστική τάξη σταδιακά παίρνει τήν κυριαρχία, καί καθίσταται ἐξέχουσα κατά τόν 11ο αἰώνα[48]. Ὁ Δημήτριος Κονόμος διέκρινε τήν ἴδια διαλεκτική στή μελέτη του γιά τά «κοινωνικά ἄσματα» τῆς τελευταίας περιόδου τοῦ Βυζαντίου[49]. Στά παλαιότερα σωζόμενα Βυζαντινά μουσικά χειρόγραφα ὑπῆρχαν ἀρχικά δύο ἀνεξάρτητες παραδόσεις· μία μοναστική παράδοση ψαλμωδίας καί τά ἐναπομείναντα μιᾶς παλαιότερης, ἑνιαίας, ἀρχέτυπης, χορωδιακής μελωδίας[50]. Αὐτά τά δύο ρεύματα, ἀρχικά ἀκολουθοῦσαν τό καθένα τό δικό του δρόμο, ἀλλά ἡ σύνθεσή τους πραγματοποιεῖται εὔκολα στά μέσα τοῦ 11ου αἰώνα, στό Τριώδιο, στόν Κώδικα τοῦ Βατοπεδίου 1488 (τοῦ 1050) καί στόν κώδικα τῆς Grottaferata Gb 35 (τοῦ 1100)[51].

Ἐκκλησιαστική ἀρχιτεκτονική καί εἰκονογραφία

Πιό κατανοητές στό ἐπίπεδο τῆς κοινῆς εὐλάβειας, ἦταν οἱ ἀλλαγές στήν ἀρχιτεκτονική, διακόσμηση καί λειτουργική διαμόρφωση τῆς ἐκκλησίας. Ἀπό τήν ἔρευνα τοῦ OliverStrunk, κάθε χαρακτηριστικό τῆς ἀρχικῆς Κωνσταντινουπολίτικης ἐκκλησιαστικῆς μεταρρύθμισης ἄλλαξε

---

passim, esp. 279-301; Taft, «Paschal Triduumi»; id.,«A Tale of Two Cities».

48. Strunk, Music 137 and passim.

49. See Conomos, Communion Cycle, and my reviews of the same in OCP 54 (1988) 244-246, and Worship 62 (1988) 554-557.

50. Conomos, Communion Cycle, passim, esp. 65-71.

51. Ibid. 67, citing E. Follieri, O. Strunk (eds.), Triodium Athoum, MMB, Series principalis IX.1-2 (Copenhagen 1975); O. Strunk (ed.), Specimena notationum antiquiorum, MMB, Series principalis VII (Copenhagen 1966) plates 34-42.

μετά τήν εἰκονομαχία. Τά πιό ἀξιοσημείωτα μεταξύ αὐτῶν ἦταν ἡ μεγάλη, μοναδική ἁψίδα βασιλικοῦ ρυθμοῦ, μέ μεγάλο αἴθριο, νάρθηκα, καί πολλαπλές μνημειακές ἐξωτερικές ἐξόδους σέ ὅλες τίς πλευρές, περιλαμβάνοντας τίς ἐξωτερικές εἰσόδους στίς στοές πού περιέκλειαν τό ναό σέ ὅλες τίς πλευρές ἐκτός ἀπό τήν ἀνατολική ἤ τήν πλευρά του ἱεροῦ. Στό ἐσωτερικό ὑπηρχε ἐκπληκτικό ἄνοιγμα σχεδίων, χωρίς ἐσωτερικές διακρίσεις, χωρίς ἐσωτερικά χωρίσματα, ἁψιδες, παστοφόρια, ἤ βοηθητικά δωμάτια ὁπουδήποτε στό ἰσόγειο (τό σκευοφυλάκιο ἦταν σέ ἕνα ξεχωριστό ἐξωτερικό κτίριο). Τό διαχωριστικό τοῦ ἱεροῦ βήματος ἦταν χαμηλό καί ὅλα μέσα ἦταν ὁρατά. Πραγματικά, σάν ἐπιβεβαίωση αὐτων, ἡ Ἁγία Τράπεζα ἦταν μπροστά ἀπό τήν ἁψίδα, ὄχι ἐντός της ἁψίδας, καθώς τό ἐσωτερικό της ἁψίδας κατελάμβαναν ὁ θρόνος καί τό σύνθρονο, ὑπερυψωμένα μέ ἀρκετά σκαλιά, ἔτσι ὥστε οἱ κληρικοί μποροῦσαν νά φαίνονται εὔκολα. Ὁ μνημειώδης ἄμβωνας κατελάμβανε τό κέντρο του νάρθηκα, καί συχνά συνδεόταν μέ τήν Ὡραία Πύλη μέσω του διαδρόμου τοῦ σολέα. Καί ἡ διακόσμηση, γενικά μέ μωσαϊκό, ἀραιή στό ἔπακρο.

Ἡ συχνά μινιμαλιστική μεταεικονομαχική ἐκκλησία στρεφόταν στόν ἑαυτό της, χωρίς αἴθριο ἤ ἐπιβλητικές εἰσόδους, τό παλαιό ἱερό ὑποχωρουσε μπροστά στό νέο ἱερό μέ τρεις ἁψιδες,. ἀρκετά μικρό ὥστε νά ἔχει τοιχογραφία σέ κάθε ἑκατοστό της ἐσωτερικης του ἐπιφάνειας. ὑπερβολικά μικρό ὥστε νά ὑποστηρίζει στοές, ἐπιβλητικό ἄμβωνα, Σολέα, ἀνυψωμένο σύνθρονο, χωρίς πιά νά χρειάζεται σκευοφυλάκιο, ἀφοῦ τά δωρα ἑτοιμάζονται τώρα στή νέα πρόθεση ἤ στήν πλαϊνή ἁψίδα της βορειοανατολικῆς πλευρας. Ἕνα τέτοιο ἐκκλησιαστικό κτίριο ἐπαρχιακοῦ χαρακτήρα δέ θά μπορουσε νά διαφέρει κατά πολύ ἀπό τούς προεικονομαχικούς προκατόχους ναούς στήν πρωτεύουσα[52].

Νέο Εὐχολόγιο, νέο Τυπικό, νέες Ἱερές Ἀκολουθίες, νέα λειτουργική μουσική, νέα εἰκονογραφία, νέα ἀρχιτεκτονική καί λειτουργική διαμόρφωση τοῦ ναοῦ, νέα μυσταγωγία γιά τήν ἑρμηνεία ὅλων· ἡ μεσοβυζαντινή σύνθεση ἔχει ὁλοκληρωθεῖ. (Συνεχίζεται)

---

52. Mathews, passim, esp. ch. 4; Taft, *Great Entrance* 179-191

Στυλιανοῦ Τσομπανίδη, Δρ. Θ.

Κατευθύνσεις της Ὀρθόδοξης Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας καί Θεολογίας στή σύγχρονη ἐποχή: «Κοινωνικό ἔλλειμμα καί διέξοδος»

Κατά τόν 20ό αἰώνα διαμορφώνεται μιά δυναμική στάση παρουσίας της Ὀρθοδοξίας μέσα στό σύγχρονο κόσμο. Ἀπαντώντας στήν κοινωνικοπολιτική πρόκληση τόσο της Οἰκουμενικης Κίνησης, ὅσο καί της παγκόσμιας κατάστασης, οἱ Ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες διατύπωσαν ἀπό κοινου προτάσεις γιά τήν ἐπικράτηση της εἰρήνης, της δικαιοσύνης, της ἀγάπης μεταξύ των λαων καί γιά τή διαφύλαξη της δημιουργίας.[1]

Ἰδιαίτερα τό χρονικό διάστημα 1975-1990 εἶναι ἐξαιρετικά γόνιμο μέ κορυφαιο γεγονός τήν Γ' Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη (1986).[2] Γιά πρώτη φορά συζητειται

---

1. Τό θέμα γίνεται αντικείμενο ἰδιαίτερης διαπραγμάτευσης στό Σ. Τσομπανίδης, *«Λειτουργία μετά τή Λειτουργία» Ἡ συμβολή της Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καί Θεολογίας στήν κοινή χριστιανική μαρτυρία γιά δικαιοσύνη, ειρήνη καί ακεραιότητα της δημιουργίας*, Θεσσαλονικη 1996, διδακτορική διατριβή που δημοσιεύθηκε σέ γερμανική μετάφραση S. Tsompanidis, *Ökumene und Orthodoxie. Gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* (Ökumenische Studien 10), Münster/Hamburg/London 1999.

2. Βλ. τά κείμενα διακηρύξεις της Γ' Προσυνοδικης Πανορθόδοξης Διάσκεψης «Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καί Οἰκουμενικη Κίνηση» και «Η Συμβολή της Ὀρθόδοξης Ἐκκλησιας στην ἐπικρατηση της ειρηνης, της δικαιοσύνης, της ἐλευθερίας, της ἀδελφοσύνης και της ἀγάπης μεταξύ των λαων.

τόσο ἐντατικά ὁ ρόλος τῆς Ἐκκλησίας στήν κοινωνία καί γίνεται κεντρικό θέμα ἡ ἀντιμετώπιση τῶν φλεγόντων προβλημάτων πού ταλανίζουν ὁλόκληρη τήν ἀνθρωπότητα.[3]

Τήν περίοδο αὐτή οἱ κοινές τοποθετήσεις τῶν Ὀρθοδόξων ἀπέναντι στά προβλήματα πού ἀπασχολοῦν τόν σύγχρονο ἄνθρωπο καί κλείνονται στό τρίπτυχο δικαιοσύνη, εἰρήνη καί ἀκεραιότητα τῆς δημιουργίας σηματοδοτοῦν μιά μεταβολή, μέ τήν ὁποία ἐπιχειρεῖται νά καλυφθεῖ τό «κοινωνικό ἔλλειμμα» τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. Ὅταν λέμε «κοινωνικό ἔλλειμμα» ἐννοοῦμε τήν ἐσωστρέφεια καί ἀποξένωση τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν ἀπό τούς ἀγωνιώδεις προβληματισμούς τῆς παγκόσμιας χριστιανικῆς κοινότητας

καί στήν ἄρση τῶν φυλετικῶν καί λοιπῶν διακρίσεων» στό Ion Bria-Π. Βασιλειάδη, *Ὀρθόδοξη Χριστιανική Μαρτυρία,* Κατερίνη 1989, σ. 155-160 καί 161-176 ἀντίστοιχα.

3. Ἀπό τίς ἐκδηλώσεις πού μελετήθηκαν αὐτά τά θέματα καί πάρθηκαν σημαντικές ἀποφάσεις, ἐκτός ἀπό τήν Γ' Πανορθόδοξη Προσυνοδική Διάσκεψη, ἀξίζει νά σημειωθοῦν ἐνδεικτικά οἱ ἀκόλουθες: Ἡ Διάσκεψη τοῦ 1974 στή Μονή Cernica τῆς Ρουμανίας μέ θέμα: Confessing Chist Today (βλ. *IRM* 64 (19750 64-94). Ἡ Διάσκεψη τοῦ 1975 στήν Ὀρθόδοξη Ἀκαδημία Κρήτης μέ θέμα: «The Church's Struggle for Justice and Unity» (βλ. τά κείμενα στό *C. Patelos, The Orthodox Church in the Ecumenical Movement,* Geneva 1978). Ἡ Διάσκεψη στό Ἐτσμιατζίν τῆς Ἀρμενίας τό 1975 μέ θέμα «Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church Today» (βλ. *IRM* 64 (1975) 417-423). Ἡ Διάσκεψη στή Μονή τοῦ Νέου Βάλαμο τῆς Φιλανδίας τό 1977 μέ θέμα: «The Ecumenical Nature of the Orthodox Witness» (βλ. τά πορίσματα στό περιοδικό *Ἐπίσκεψις,* ἔτος 8, ἀρ. 176, 15.10.1997). Ἡ Διάσκεψη στήν Ὀρθόδοξη Ἀκαδημία Κρήτης τό 1978 μέ θέμα: Church and Service: «The Orthodox Approach to Diaconia» (βλ. τά πρακτικά στόν τόμο: *Λειτουργική Διακονία. Ἡ Κοινωνική Ἀποστολή τῆς Ἐκκλησίας στό Σύγχρονο Κόσμο,* ἐκδ. Ὀρθοδόξου Ἀκαδημίας Κρήτης, Χανιά 1981). Ἡ Ὀρθόδοξη συμβολή στό πρόγραμμα τοῦ ΠΣΕ γιά τή συμμετοχή τῆς ἐκκλησίας στή δικαιότερη ἀνάπτυξη γιά τήν πληρότητα τῆς ζωῆς στό Κίεβο τό 1982 (βλ. *Just Development for Fullnes of Life: An Orthodox Approach,* WCC, Geneva 1982). Τό «Μήνυμα γιά τό πρόβλημα πόλεμος καί εἰρήνη στήν πυρηνική ἐποχή» τῆς Ἁγίας Συνόδου τῆς Ρωσικῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας (βλ. «Heiliger Synod der Russischen Orthodoxen Kirche: Botschaft zun Problem Krieg und Frieden im nuklearen Zeitalter», *epd-Dokumentation* Nr. 40/1986, 3-26. Οἱ Ἐκθέσεις τῶν Διασκέψεων στή Σόφια (1987): «Orthodox Perspectives on Creation» καί στό Μίνσκ (1989): «Orthodox Perspectives on Justice and Peace» (βλ. G. Limouris (ed.) *Justice, peace and Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy,* WCC, Geneva 1990 σ. 1-15 καί σ. 16-27 ἀντίστοιχα.

καί τήν ὑποτονική παρουσία καί μαρτυρία τῆς Ὀρθοδοξίας στό σύγχρονο κόσμο. Μέ μιά λέξη ἐννοεῖται ἡ παραίτηση τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τήν κοινωνική της ἀποστολή. Ἐνῶ ὅμως σέ πανορθόδοξο ἐπίπεδο καλλιεργοῦνται οἱ προοπτικές γιά τήν κάλυψη τοῦ «κοινωνικοῦ ἐλλείμματος», στίς κατά τόπους Ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες συχνά παρατηρεῖται νωχέλεια καί ἀπειθαρχία, ὅσον ἀφορᾶ στήν ἐφαρμογή αὐτῶν πού ἀποφασίζονται.

Αὐτό ἰσχύει καί γιά τήν Ἑλλαδική Ἐκκλησία, ὅπου κατά τή νεότερη καί σύγχρονη ἐποχή δέν εὐνοήθηκε τό ἐνδιαφέρον γιά τήν λύση τῶν κοινωνικῶν προβλημάτων. Μολονότι στίς διορθόδοξες καί διαχριστιανικές συναντήσεις τονίστηκε ἀπό τούς Ὀρθοδόξους ὅτι ἡ χριστιανική διακονία δέν εἶναι μιά προαιρετική πράξη, ἀλλά ἀναγκαία ἔκφραση τῆς λειτουργικῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας, δηλαδή εἶναι «λειτουργία μετά τή Λειτουργία»,[4] δέν ἀκολούθησε δημιουργική συζήτηση γύρω ἀπό αὐτή, οὔτε ἔγινε κάποια προσπάθεια γιά τήν ἀναπλήρωση τοῦ ἐλλείποντος στήν πράξη. Ἀπεναντίας, χρησιμοποιήθηκε ὡς ἐπιχείρημα αὐτοδικαίωσης καί ὡς κάλυμμα ἐναντίον τῶν ἐπιθέσεων γιά τήν ἔλλειψη τῆς δραστηριότητάς της στόν κοινωνικό τομέα. Γενικά ὑπάρχει μιά διαφορά καί ἔλλειψη ἀνάμεσα στό Εἶναι καί στό Δέον, στήν πίστη καί στήν πράξη. Ἤδη μέσα στή δεκαετία τοῦ '30 ὁ Π. Κανελλόπουλος παρατηροῦσε ὅτι οἱ Ἕλληνες δέν διακρίνονται ὡς πιστοί στήν καθημερινή τους ζωή. Ἔξω ἀπό τόν περίβολο τῶν Ἐκκλησιῶν δέν ὑφίσταται κοινωνική ζωή τῶν Ἑλλήνων ὡς Ὀρθοδόξων Χριστιανῶν, δηλαδή ὡς ἀνθρώπων τῶν ὁποίων οἱ ἐξωεκκλησιαστικές σχέσεις μεταξύ

---

4. Ὁ ὅρος ἀπαντᾶ γιά πρώτη φορά στό Πόρισμα τοῦ Ὀρθοδόξου Συμποσίου στό Νέο Βάλαμο τῆς Φινλανδίας. Βλ. «Ἡ οἰκουμενική φύσις τῆς ὀρθοδόξου μαρτυρίας. Πορίσματα τοῦ εἰς Valamo Φινλανδίας Ὀρθοδόξου Συμποσίου», *Ἐπίσκεψις*, ἔτος 8, ἀρ. 176, 15.10.1977, σ. 9 ἑξ. Ἐπίσης Ion Bria, «The liturgy after the Liturgy», τοῦ ἰδίου (ed), *Martyria/Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today*, WCC, Geneva 1980, σ. 66 ἑξ. Ἀ. Παπαδεροῦ, «Ἡ Λειτουργική Διακονία», στόν τόμο: *Λειτουργική Διακονία. Ἡ Κοινωνική Ἀποστολή τῆς Ἐκκλησίας στό Σύγχρονο κόσμο*, ἔκδ. Ὀρθοδόξου Ἀκαδημίας Κρήτης, Χανιά 1981, σ. 23 ἑξ. Γιά τή γένεση, τή σημασία καί τίς συνθῆκες κάτω ἀπό τίς ὁποῖες ἀναπτύχθηκε ἡ ἰδέα τῆς «λειτουργίας μετά τή Λειτουργία» βλ. S. Tsompanidis, *Ökumene und Orthodoxie*, σ. 169 ἑξ.

τους ἔχουν κάποιον χαρακτήρα πού νά ὀφείλεται στήν κοινή θρησκευτικότητα.[5] Παρόμοια καί ὁ Ἀλ. Σμέμαν στή δεκαετία τοῦ '60 διαπίστωνε ὅτι ἡ λατρεία τῆς Ἐκκλησίας ἔχει χάσει τή σχέση της μέ τό σύνολο τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Μπορεί ἡ λατρεία, λέει χαρακτηριστικά, νά βρίσκεται στό κέντρο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς «στήν πράξη ὅμως ἔχει γίνει ἕνα κέντρο χωρίς περιφέρεια, μιά καρδιά χωρίς ἔλεγχο στήν κυκλοφορία τοῦ αἵματος, ἕνα πῦρ πού δέν βρίσκει τίποτε νά κατακαύσει, νά χωνεύσει, νά καθαρίσει, νά μεταβάλει σέ χρυσό».[6] Την ἴδια ἐποχή ο O. Clement κάνει λόγο γιά τόν πειρασμό μιᾶς Ἐκκλησίας πού δέ διακρίνεται ἀπό τόν κόσμο, ἀλλά χωρίζεται ἀπό αὐτόν καί περιχαρακώνεται σ' ἕνα κοινωνικό «ἐγκύστωμα». Ἡ Ἐκκλησία σ' αὐτή τήν περίπτωση δέν εἶναι «ἐκ τοῦ κόσμου», ἀλλά οὔτε εἶναι «ἐν τῷ κόσμῳ». Εἶναι Ἐκκλησία καταφύγιο πού ὁ λειτουργικός της πλοῦτος τρέφει ἕνα εἶδος αἰσθητισμοῦ, ἕνα τελετουργικό «νανούρισμα» συγκινητικό, ἀλλά ἀκίνδυνο, χωρίς προσωπική δέσμευση· ὁ κόσμος ὡς κλήση καί ὡς ἀποστολή ἀγνοεῖται ἀφήνοντας τήν Ἐκκλησία νά προσαρτηθεῖ παθητικά ἀπ' αὐτόν σάν ἕνα βάρος. Ἔτσι ἐξηγεῖ ὁ Clement τήν ἀπουσία τῆς διακονίας καί τῆς μαρτυρίας στόν κόσμο πού ἐκδηλώνεται σά μιά ἀναδίπλωση ἠθογραφικοπαραδοσιακῆς λειτουργικῆς ζωῆς καί χαρακτηρίζεται ὡς «de-mission», δηλαδή ὡς παραίτηση ἀπό τήν ἀποστολή.[7]

Οἱ παραπάνω μαρτυρίες ἀπό τή δεκαετία τοῦ '30 καί τοῦ '60 εἶναι δηλωτικές τῆς ἔλλειψης ζωντανῆς ἐκκλησιαστικῆς παρουσίας στά μεγάλα γεγονότα καί προβλήματα τῆς σύγχρονης ἐποχῆς. Βεβαίως μέ τίς διαπιστώσεις αὐτές δέ θέλουμε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι ἡ ἔλλειψη κοινωνικῆς στράτευσης συνάδει μέ τίς δογματικές προϋποθέσεις καί τήν εὐχαριστιακή ταυτότητα τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Ὁ λόγος ἐδῶ γίνεται γιά την πραγματική ἱστορική συμπερι-

---

5. Π. Κανελλόπουλου, «Ἡ θρησκευτική νεοελληνική κοινωνία», *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια* Πυρσοῦ, Ἀθῆναι 1934, τ. Ι, σ. 860.

6. Al. Schmemann, «Σύγχρονος κόσμος καί ἐκκλησιαστική λατρεία», *Σύνορο* 37/1967, 3-11.

7. Βλ. O. Clement, «Ἡ ἀνανέωση τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας», *Σύνορο* 37/1967, 23-28.

φορά της, για τις ἀνθρώπινες ἀδυναμίες της στη διοίκηση, στην ὀργάνωση, στη δραστηριοποίηση, στη μαρτυρία της, στή βίωση τῆς διδασκαλίας της.

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, παρόλες τις ἀδυναμίες τῆς ἀνθρώπινης πλευρᾶς της, ἔχει ὑγεία και προσφέρει ὑγεία ἀκριβῶς ἐπειδή ἔχει κεφαλή το Χριστό και διατηρεῖται με τη χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.[8]

Η ἀπώθηση ὅμως τῆς ἔλλειψης και ἡ ἀπάρνηση τῆς ἐξέτασης τῆς πραγματικῆς πορείας τῆς Ἐκκλησίας ὁδηγεῖ σε μια ἰδεολογική και ἐπιλεκτική χρησιμοποίηση τῆς ἱστορίας και καλλιεργεῖ ἔντονα την τάση ἐπιστροφῆς στο παρελθόν που ἐξιδανικεύεται. Αὐτό εἶναι και το φαινόμενο πού δομεῖ το νεώτερο ἑλληνικό κοινωνικό σύστημα και την Ἑλλαδική Ὀρθοδοξία: ἡ ἀσφυκτική ἐπήρεια τοῦ παρελθόντος και ἡ ἐξιδανίκευση τῆς παράδοσης ἀπό τη μια και ἡ ἄγνοιά της ἤ ἡ μερική συσκότισή της ἀπό την ἄλλη. Αὐτό ἔχει μεγάλη σημασία γιά το θέμα πού ἐξετάζουμε. Γιατί ὅταν ἡ Ἐκκλησία και ἡ περιέχουσα αὐτήν κοινωνία ἄγονται και φέρονται ἀπό το παρελθόν και ἐπιτρέπουν σ᾿ αὐτό να παρεμβαίνει στο παρόν, σημαίνει ὅτι καθηλώνονται στην ἐπανάληψη. Ἡ ἐπανάληψη βέβαια δεν εἶναι ὁλοκληρωτική. Ὅλες οἱ κοινωνίες ἀλλάζουν. Ἡ ἀλλαγή ὅμως δεν τίθεται ὡς συλλογική ἐπιλογή και ἡ κοινωνία ὑποτάσσεται σ᾿ αὐτή και την ὑφίσταται, ἀφοῦ ὅλα εἶναι ἐκ τῶν προτέρων δεδομένα. Μια ἁπλή ἀνάγνωση τοῦ M. Weber ἀρκεῖ για νά καταλάβει κανείς ὅτι ὅλες οἱ παραδοσιακές, προμοντέρνες κοινωνίες και τρόποι ζωῆς εἶναι παθητικοί ἀπέναντι στον κόσμο, δηλαδή δε θέλουν να τον ἀλλάξουν και τον μυθοποιοῦν. Ἔτσι ἐμποδίζουν την ἀπαιτούμενη ἐκτίμηση τοῦ παρόντος και τοῦ μέλλοντος και το σωστό προσανατολισμό στην ἱστορία.[9] Αὐτό εἶναι το πλαίσιο μέσα στο ὁποῖο

8. Βλ. Γ. Μαντζαρίδη, *Ὀρθόδοξη Θεολογία και κοινωνική ζωή*, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 7.

9. Περισσότερα για την ἐξουσία τοῦ παρελθόντος στη νεοελληνική κοινωνία και την Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία βλ. Σοφίας Μαππᾶ, *Ὀρθοδοξία και ἐξουσία στην ἑλληνική κοινωνία*, Ἀθήνα 1997, σ. 74 ἑξ., ἰδίως σ. 77-78. Θ. Λίποβατς, «Ὀρθός λόγος και θέληση στο Χριστιανισμό», *Ἐπιθεώρηση πολιτικῆς ἐπιστήμης (ΕΠΕ)*, τχ. 5, Ἀθήνα 1995, σ. 167-179.

σχηματίζονται οἱ βασικοί παράγοντες καί οἱ κατευθύνσεις πού ἐπέδρασαν στή διαμόρφωση τῶν στόχων καί τῆς λειτουργίας τῆς Ἑλληνικῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καί Θεολογίας. Οἱ παράγοντες αὐτοί καί οἱ κατευθύνσεις ἀνάγονται στήν ὕστερη Τουρκοκρατία καί ἰδίως στή σύσταση τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους καί ἐπηρεάζουν τήν ἐκκλησιαστική πρακτική μέχρι σήμερα.

Ἀρχίζουμε μέ τούς ἐξωτερικούς παράγοντες, πού βασικά ἀναφέρονται στή δομή καί τούς μηχανισμούς πού θεσμοθετήθηκαν γιά νά ρυθμίζουν τή σχέση μεταξύ Ἐκκλησίας καί Κράτους. Ἀπό τήν ἵδρυση τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους ἡ Ἐκκλησία ἀναπτύχθηκε ἐντός τοῦ πολιτειακοῦ περιβάλλοντος[10] ἤ καλύτερα ἐντός πολιτειακῆς προστασίας. Τό γεγονός αὐτό προσέδωσε μιά σημαντική ἰδιαιτερότητα στή διάρθρωση καί τήν ἀνάπτυξη τῶν σχέσεων Κράτους καί Ἐκκλησίας, σχέσεων οἱ ὁποῖες ἀποδίδονται ὡς «συμφωνία» καί «συναλληλία», δηλαδή ὡς θεσμική ὑπακοή τῆς Ἐκκλησίας καί ὡς δογματική ὑπακοή τῆς Πολιτείας, καί οἱ ὁποῖες σέ μιά ἰδανική κατάσταση ἀποκλείουν τή μονοδιάστατη κυριαρχία τῆς κοσμικῆς πολιτικῆς ἐξουσίας στήν οἰκοδόμηση τῶν παραπάνω σχέσεων.

Ωστόσο, γιά δύο αἰῶνες σχεδόν ἔχει διαμορφωθεῖ ἕνα πλαίσιο σχέσεων, τό ὁποῖο χαρακτηρίζουν ὁ ἔλεγχος καί οἱ ἐπεμβάσεις τῆς πολιτείας στήν Ἐκκλησία.[11] Μέσω τῆς συνταγματικῆς τοποθέτησης τό κράτος ἔχει καταφέρει νά ἐλέγξει τή διοικητική, οἰκονομική καί ἐκπαιδευτική ζωή τῆς Ἐκκλησίας. Ἀπό τή στιγμή πού τό Σύνταγμα ὅριζε τήν Ἐκκλησία ὡς, οὐσιαστικά, δημόσια ὑπηρεσία, ἡ ἀνεξάρτη-

---

10. Ἀλιβιζάτος, «Ἡ Ἑλληνική Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία», ἀνάτυπο ἀπό τήν *ΕΕΘΣΠΑ*, Ἀθήνα 1955, σ. 44. Γιά τίς σχέσεις Ἐκκλησίας-Πολιτείας βλ. Ν. Ζαχαρόπουλος, *Ἱστορία τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας-Πολιτείας στήν Ἑλλάδα*, τεῦχ. Α, Θεσσαλονίκη 1985. Ἐπίσης Β. Γεωργιάδου, «Ἀπό τό καθεστώς τῆς ‘συμφωνίας’ στήν πραγματικότητα τῆς κοσμικῆς ὑπαγωγῆς. Ἡ θέση τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας στό Σύγχρονο Κόσμο», *Θεωρία καί Κοινωνία*, τχ. 3 (1990), 77-96.

11. Βλ. Πρωτοπρ. Γεωργίου Μεταλληνοῦ, «Πολιτειοκρατία: Ὁ μόνιμος ἐφιάλτης τῆς Ἐκκλησίας μας», στό συλλογικό τόμο: *Κρατική ἐξουσία καί Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Προβλήματα σχέσεων Ἐκκλησίας καί Πολιτείας*, ἔκδ. Μήνυμα, Ἀθήνα 1995, σ. 55-69.

τη λειτουργία της ὑπονομεύτηκε δραματικά. Οἱ ἐπεμβάσεις μάλιστα τοῦ κράτους εἶχαν ὡς ἀποτέλεσμα τή μεταφορά τῶν ἀντιπαραθέσεων τῆς πολιτικῆς στόν ἐκκλησιαστικό χῶρο. Ἀνατροπές, κινήματα, πραξικοπήματα συνοδεύτηκαν ἀπό ἀλλαγές καί στήν Ἑλληνική Ἐκκλησία. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος συμμετεῖχε σέ πολιτικές περιπέτειες καί πιό πρόσφατα σέ διενέξεις Ἐκκλησίας-Κράτους, πού ἐμπλέκουν καί τούς πολίτες, γύρω ἀπό θέματα τοῦ ἀστικοῦ κώδικα, πολιτικοῦ γάμου, ταυτοτήτων ἤ ζητήματα ἐξωτερικῆς πολιτικῆς (π.χ. Μακεδονικό ζήτημα).[12] Αὐτό τό φαινόμενο χαρακτηρίστηκε ὡς *«ἐργαλειοποίηση»* τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Μέ τόν ὅρο αὐτό ἐννοεῖται ὅτι ἡ Ἐκκλησία ὑποβάλλεται κατά καιρούς ἀπό τό Κράτος καί τά κόμματα σέ λειτουργικές χρήσεις πού συχνά μεταθέτουν ἤ καί ὑποκαθιστοῦν τά πνευματικά της περιεχόμενα.[13]

Ἀπό τήν πλευρά της ἡ Ἐκκλησία δανείζεται τά ἐξουσιαστικά δεκανίκια τῆς Πολιτείας προκειμένου νά ἐπιτύχει τήν ἀποκλειστική πνευματική καί ἰδεολογική κυριαρχία στόν ἑλλαδικό χῶρο, καθῶς καί προνομιακή θεσμική μεταχείριση. Αὐτό τήν ὁδήγησε σιγά σιγά σέ πνευματική ἀφασία καί ἠθική παράλυση, δηλαδή σέ ἀδυναμία νά ἐξετάσει μέ σοβαρότητα τόν ἑαυτό της καί νά διαπιστώσεις τίς ἀδυναμίες της, ἐνῶ ἡ ἐπιρροή της στούς ἐπιμέρους χώρους δημόσιας δράσης συρρικνωνόταν σημαντικά.

Οἱ ρίζες αὐτοῦ τοῦ πλέγματος σχέσεων φθάνουν, ὅπως

---

12. Γιά τά θέματα αὐτά καί τήν ἐμπλοκή τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος περισσότερα βλ. Γ. Καραγιάννης, *Ἐκκλησία καί Κράτος 1833-1997. Ἱστορική ἐπισκόπηση τῶν σχέσεών τους*, ἔκδ. «Τό Ποντίκι», Ἀθήνα 1997. Ν. Μουζέλη, «Μεταμοντέρνα πνευματικότητα καί Ἐκκλησία: Μιά χαμένη εὐκαιρία», τοῦ ἴδιου, *Ἐθνικισμός στήν ὕστερη ἀνάπτυξη*, Ἀθήνα 1994, σ. 71 ἑξ. Βλ. ἐπίσης τό συνοπτικό ἀλλά πολύ ἐνδιαφέρον ἄρθρο τοῦ Ν. Κοκοσαλάκη, «Ὀρθοδοξία καί κοινωνική μεταβολή στή νεοελληνική κοινωνία», *Σύναξη* 62(1997) 101-107, ἰδίως σ. 104.

13. Γιά τήν «*ἐργαλειοποίηση*» ὡς χαρακτηριστικό γνώρισμα τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας βλ. Β. Γεωργιάδου, «Κοσμικό κράτος καί Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία: Σχέσεις θρησκείας, κοινωνίας καί πολιτικῆς στή μεταπολίτευση», στό *Κοινωνία καί Πολιτική. Ὄψεις τῆς Γ΄ Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας, 1974-1994*, (ἐπιμ.) Χρ. Λυριντζῆς/Ἠλ. Νικολακόπουλος/Δ. Σωτηρόπουλος, Ἀθήνα 1996, σ. 247 ἑξ., ἰδίως σ. 250 καί 271.

λέχθηκε παραπάνω, ὡς τήν ἵδρυση τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους καί τήν ἀντικατάσταση τοῦ κοινοτικοῦ συστήματος ἀπό τό συγκεντρωτικό μοντέλο δυτικοῦ τύπου. Ἀκολουθώντας ἡ Ἐκκλησία τίς τύχες τοῦ κράτους δομεῖται ὡς μονοκεντρική γραφειοκρατικοῦ τύπου ἐξουσία καί ἡ Σύνοδος ἀνάγεται σέ ἀνώτατη ἐκκλησιαστική ἀρχή τοῦ κράτους. Ἡ ἀναγνώριση τῆς Ἱ. Συνόδου ὡς «ἀνωτάτης ἐκκλησιαστικῆς ἀρχῆς τοῦ Κράτους» - σύμφωνα μέ τόν Ἰ. Πέτρου - εἶχε τίς ἀκόλουθες συνέπειες: Πρῶτα ἡ δόμηση τῆς Ἐκκλησίας «ἀκολουθεῖ τή δόμηση τῆς συγκεντρωτικῆς διοίκησης τοῦ Κράτους. Ἔτσι ἀποβαίνει μιά μονοκεντρική ἐξουσία ἀπό τήν ὁποία ἀπορρέουν καί στήν ὁποία ἀναφέρονται ὅλα... Ἡ Ἱερά Σύνοδος «διατάσει» καί οἱ ἐπίσκοποι ἐπιβλέπουν ὡς ἐκτελεστικά ὄργανα τήν πραγμάτωση τῶν ἐντολῶν ἀπό τούς κληρικούς ἤ διδάσκουν τούς κληρικούς τί πρέπει νά μεταφέρουν στό λαό. Ἔτσι δημιουργεῖται τό σχῆμα Ἱερά Σύνοδος - ἐπίσκοποι - κλῆρος - λαός ... Δεύτερο, οἱ ἐπίσκοποι, λόγω τῆς σύνδεσής τους μέ τό κράτος, ἀποκτοῦν κρατικοῦ χαρακτήρα ἐξουσία καί ἀποβαίνουν τοπικές ἐκκλησιαστικές ἀρχές πού συνεργάζονται μέ τίς διάφορες ἄλλες τοπικές ἀρχές... Τέταρτο, ἡ ἐκκλησιαστική λατρεία ἀποβαίνει κρατική λατρεία καί μέσα σέ αὐτήν ἐντάσσονται οἱ κρατικές τελετές. Ἔτσι ἡ ἐκκλησιαστική λατρεία ἐπιτελεῖ τό ρόλο τῆς πολιτικῆς θρησκείας... Πέμπτο, ἡ σύνδεση μέ τό κράτος καί ὁ συγκεντρωτισμός, σέ συνδυασμό μέ τήν αὐτάρκεια καί τή βεβαιότητα γιά τήν Ὀρθοδοξία κλείνουν τούς ὁρίζοντες καί τή μεταβάλλουν σέ μιά ἐθνοκεντρική Ἐκκλησία».[14]

Οἱ συνέπειες αὐτές δημιουργοῦν ἁλυσιδωτές ἐπιπλοκές πού μακροπρόθεσμα λειτουργοῦν ἀρνητικά στή διαμόρφωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς.[15]

Πρῶτα, ὁ διαχωρισμός ἁρμοδιοτήτων τῆς ἐκκλησιαστικῆς

---

14. Ἰ. Πέτρου, *Ἐκκλησία καί Πολιτική στήν Ἑλλάδα (1750-1909)*, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 148 ἑξ.

15. Γιά τά παρακάτω βλ. καί Ἰ. Πέτρου, «Ἡ Ὀρθόδοξη Θεολογία στή μεταμοντέρνα ἐποχή», στον τόμο: *Χριστός καί Ἱστορία*, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 45-52. Π. Βασιλειάδης, *Ἡ Ὀρθοδοξία στό σταυροδρόμι*, Θεσσαλονίκη 1992, ἰδίως σ. 110-114.

καί κοινοτικῆς ἡγεσίας ὁδήγησε στήν καλλιέργεια τῆς ἀντίληψης ὅτι ἐκκλησιαστικό εἶναι ὅ,τι συνδέεται μέ τήν θρησκευτική σφαίρα, δηλαδή ὁρισμένα στοιχεῖα τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου καί ἰδίως ἡ ἀναφορά της σέ ὁριακές καταστάσεις τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς (γέννηση, θάνατος, γάμος, ἐσωτερική ζωή). Αὐτό ὁδήγησε, δεύτερο, στήν ἰδεολογικοποίηση τῆς Ὀρθοδοξίας καί τήν ἀπώλεια τῆς καθολικῆς καί κοσμικῆς ἀντίληψής της. Τρίτο, ἡ ἐκκλησία ταυτίζεται μέ τήν ἱεραρχική ὀργάνωσή της πού συνδυάζεται μέ μεσιτικές ἀντιλήψεις γιά τήν ἱεροσύνη. Ὁ λαός ἀπό ὑποκείμενο τῆς Ἐκκλησίας καί κοινωνός της μετατρέπεται σέ ἀντικείμενο φροντίδας καί καθοδήγησης. Τέταρτο, μέσω τοῦ κηρύγματος καί τῶν κατηχήσεων τονίζεται ὅσο τό δυνατό μιά ὑπερφυσική θεολογία ὑποδαυλίζοντας εὐσεβιστικές τάσεις πού καλλιεργοῦν τελικά μιά ἀτομιστική και νομική ἀντίληψη γιά τη σωτηρία. Πέμπτο, ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος συγχρωτίστηκε σταδιακά, ἰδίως ἀπό τήν ἐποχή τῆς Μεγάλης Ἰδέας, μέ ἰδεολογικοπολιτικές ἐπιδιώξεις καί καλλιέργησε τον ἐθνοφυλετισμό καί τόν ἑλληνοκεντρισμό. Ὡς συνέπεια τούτων, ὁ χῶρος πού ὑπέστη ἰδιαίτερα τίς ἐπιπτώσεις ἦταν ὁ κοινωνικός μέ τό μειωμένο ἐνδιαφέρον γιά τα κοινωνικα προβλήματα καί τήν ἔλλειψη εὐρύτερης συνειδητοποιησης τῆς διακονίας τῆς Ἐκκλησίας μέσα στόν κόσμο καί τῆς ὑποχρέωσής της νά μεταδώσει τό Εὐαγγελικό μηνυμα ὡς μήνυμα ζωῆς.

Οἱ τάσεις αὐτές καί οἱ ἐπιπτώσεις τους φαίνονται πιό καθαρά στή σύγχρονη ἐποχή.

Ἀκόμα καί κατά τή δεκαετία τοῦ 30 πού παρατηρεῖται μιά ἀνανεωτική καί προφητική πνοή γιά ἀλλαγη τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων καί ὑπάρχει ἐνδιαφερον για τήν ἀντιμετώπιση τῶν ἠθικῶν καί κοινωνικῶν προβλημάτων,[16] ἡ Ἱεραρχία τῆς Ἐκκλησίας της Ἑλλάδος ἐπεμενε

16. Γιά τήν ἀνανεωτική πνοή τῆς δεκαετίας τοῦ '30, ἀλλά και γενικοτερα γιά τούς σταθμούς στή μεταπολεμική πορεια τῆς Ἐκκλησιας και τις θεολογικές ζυμώσεις στήν Ἑλλάδα βλ. ὅσα κατατοπιστικά γραφει ὁ Σ. Ἀγουριδης, *Ἡ θρησκεία τῶν σημερινῶν Ἑλληνων (Χριστιανισμος και Κοινωνια)*, Ἀθήνα 1983, ἰδίως σ. 8-26. Τοῦ ἴδιου, *Ὁράματα και Πραγματα. Ἀμφισβητήσεις, Προβλήματα, Διεξοδοι στο χῶρο τῆς Θεολογιας και τῆς Ἐκκλησιας*.

στίς σχετικές συζητήσεις νά τά βλέπει μέσα ἀπό τό πρῖσμα τῆς φιλανθρωπίας μέ τή στενή θεώρησή της. Ὡς βασικό ἐπιχείρημα γιά τή μή ἀνάληψη δράσης ἐναντίον τῶν αἰτίων τοῦ κοινωνικοῦ κακοῦ καί ὑπέρ τῆς ἀνανέωσης τῆς ἀνθρωπότητας προβλήθηκε τό ὅτι ἔργο τῆς Ἐκκλησίας δέν εἶναι ἡ λύση τῶν προβλημάτων τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, ἀλλά ἡ ρύθμιση τῆς ἄμεσης σχέσης τῆς συνείδησης τοῦ πιστοῦ πρός τό Θεό.[17] Ὁ Ἀθηνῶν Χρυσόστομος σέ Σύνοδο τῆς Ἱεραρχίας τό 1931 θά τονίσει μέ κριτική διάθεση ἀλλά καί πνεῦμα αἰσιοδοξίας: «Ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία δέν ὑστέρησεν εἰς δρᾶσιν ἐν τῷ κοινωνικῷ ζητήματι. Ἴσως μόνον ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος δέν μετέσχε ζωηρῶς μέχρι τοῦδε τῆς σχετικῆς κινήσεως τῶν Ἐκκλησιῶν ὑπέρ τῶν κοινωνικῶν ζητημάτων καί ἐν γένει τοῦ πρακτικοῦ λεγομένου χριστιανισμοῦ... Ἀλλ' εὐτυχῶς σήμερον ἡ Ἱεραρχία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἐπιλαμβάνεται τοῦ μεγίστου τούτου ζητήματος καί εἰσέρχεται εἰς τόν στίβον τῆς μεγάλης καί συστηματικῆς κοινωνικῆς δράσεως».[18]

Ὡστόσο ἡ ἀπόπειρα αὐτή δέ βρῆκε πρόσφορο ἔδαφος μέσα στή νέα κοινωνική μετεμφυλιακή ἐθνική καί διεθνή πραγματικότητα. Ἡ δεκαετία τοῦ '30 γνωρίζει ἤδη τούς πρώτους κραδασμούς τοῦ παγκόσμιου διπολισμοῦ καί τῆς διαπάλης γιά τό ζήτημα τοῦ προσανατολισμοῦ καί τῆς ταυτότητας τῆς Ἑλλάδας καί τοῦ διλήμματος ἀνάμεσα στή δυτική -καπιταλιστική ἤ τήν ἀνατολική- σοσιαλιστική

Ἀθήνα 1991, ἰδίως σ. 175-185 καί 186-199. Τοῦ ἴδιου, *Θεολογία καί Ἐπικαιροτητα*, Ἀθηνα 1996, ἰδίως σ. 120-124. Τοῦ ἴδιου, «Ἐκκλησιαστικα καί Θεολογικα μετα τόν ἐμφυλιο καί μετα τήν ἐπελαση τῆς ἐκκοσμίκευσης» *Ἔξοδος*, τχ. 9 (1991) 7-9, Μ. Μπεγζου, *Τό Μέλλον τοῦ Παρελθόντος. Κριτική εἰσαγωγή στή θεολογία τῆς Ὀρθοδοξίας*, Ἀθήνα 1993, ἰδίως σ. 49-77/79-98.

17. Βλ. Πρακτικά τῆς Ἱ. Συνοδου τῆς ΙΔ' Ἱεραρχίας τοῦ 1931. Θ. Στράγκα, *Ἐκκλησιας Ἑλλάδος Ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967*, τόμ. Γ, Ἀθήνα 1971, σ. 1877-1890, ἐδῶ σ. 1887. Ἀντιθέτως λίγα χρόνια ἀργότερα, τό 1936, ὁ Ἀμίλκας Ἀλιβιζατος ἐκπροσωπώντας τήν Ἑλληνική Θεολογική Ἐπιστήμη στο Α' Συνέδριο τῆς Ὀρθοδοξης Θεολογίας, θά ἀναπτύξει δυναμικές θέσεις για την κοινωνικοηθική ἀποστολή τῆς Ἐκκλησίας. Βλ. H. Alivisatos, «Die Biblische und historisch-dogmatische Begründung der sozial ethischen Aufgabe der Kirche vom orthodoxen Standpunkto», *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athénes 1939, s. 427-435.

18. Θ. Στραγκα, *Ἐκκλησίας Ἑλλάδος Ἱστορία*, σ. 1890.

ἀνάπτυξη. Το τέλος τοῦ δευτερου παγκοσμιου πολεμου φερνει αὐτο το δίλημμα στα ἀκραῖα ὁρια του: στον ἐμφύλιο πολεμο. Ἡ δεκαετια τοῦ '40 και τοῦ '50 σημαδευει ὄχι μονο τα πολιτικα, ἀλλα και τα ἰδεολογικα, πνευματικα και πολιτιστικα πραγματα. Ἡ ἰδεολογια τοῦ νικητῆ τοῦ ἐμφυλίου προσδιοριζει και τον τελικο μεταπολεμικο προσανατολισμο, την ἐνταξη τῆς Ἑλλαδας στο δυτικο συστημα ἀξιῶν και ἀρχῶν και στον καπιταλιστικο-ἀστικο χῶρο.[19]

Ἡ Ἐκκλησια ἀναδεικνυεται αὐτη την ἐποχη σε παραγοντα που πρωταγωνιστεῖ κατα τῆς δυτικοποιησης τῆς χωρας.[20] Ὡς ἰσορροπητικη τοῦ δυτικοῦ προσανατολισμοῦ («ἀνηκομεν εἰς την δυσιν») ἀναβιωνει ἐχθρες προς προαιωνιους ἐχθρους τῆς πιστης και τοῦ γενους.[21] Στρεφεται στο παρελθον για να βρεῖ στηριγματα και προσπαθεῖ να δικαιωσει τον ἐθνικο της ρολο, τη συμβολη της στους ἐθνικους ἀγῶνες και τη διατηρηση τῆς ἐθνικῆς ταυτοτητας, καθως και τη διαφυλαξη τῶν παραδοσεων, ἰδιαιτερα τῆς πνευματικῆς κληρονομιᾶς τοῦ Βυζαντιου.[22] Δινεται ἐμφαση στο

---

19. Περισσοτερα για την ἀναζητηση διεθνοῦς στεγης και ταυτοτητας τῆς Ἑλλαδας βλ. Χ. Ροζακης, «Ἡ Ἑλλαδα στο διεθνη χῶρο», *Ἑλληνισμος-Ἑλληνικοτητα. Ἰδεολογικοι και βιωματικοι ἀξονες τῆς νεοελληνικῆς κοινωνιας*, (ἐπιμ.) Δ.Γ. Τσαουση, Ἀθηνα 1983, 91 ἑξ., ἰδιως 109 ἑξ.

20. Γι' αὐτο και για τα παρακατω βλ. το ἐπιμύθιο στη μελετη τοῦ Σ. Ἀγουριδη, *Μοναχισμος. Ἐρευνητικη Μελετη*, Ἀθηνα 1997, σ. 159 ἑξ. Τοῦ ἰδιου, *Ὁραματα και Πραγματα*, ἰδιως σ. 178 ἑξ. και 193-194.

21. Ὁ Ν. Δεμερτζῆς τονιζει ὅτι ἡ ξενοφοβια και κυριως ὁ ἀντιδυτικισμος τῆς Ἐκκλησιας και σημαντικοῦ τμηματος τῆς ἑλληνικῆς κοινωνιας ὀφειλει πολλα στην «ἀντιλατινικη» και «ἀντιφραγκικη» σταση τῶν Βυζαντινῶν. Ἡ σταση αὐτη προκληθηκε -ὅπως ὁ ἰδιος ὑπενθυμιζει- ἀπο τις τραγικες ἐμπειριες τῶν σταυροφοριῶν και το ἀνθενωτικο φρονημα τοσο τῶν μοναχῶν ὁσο και τῆς ἐπισημης Ἐκκλησιας. Τονιζει ἀκομη ὁ Ν. Δεμερτζῆς, πολυ σωστα, ὅτι ὁλη ἡ περιπετεια και ἡ διαμαχη περι τῆς ἑλληνικοτητας και τῆς ἐθνικῆς ταυτοτητας ἐχουν ὁπωσδηποτε μια ἐντοπισιμη βυζαντινη καταγωγη. Βλ. Ν. Δεμερτζῆς, «Ἡ ἐπιλεκτικη παραδοση τῆς Ἑλληνικῆς πολιτικῆς κουλτουρας», *Ἡ Ἑλληνικη πολιτικη κουλτουρα σημερα*, ἐπιμ. τοῦ ἰδιου, Ἀθηνα 1994, σ. 41-74, ἐδῶ σ. 67.

22. Και ἐχει σημασια να τονιστεῖ ἐδῶ ὅτι ἡ παραδοση τοῦ Βυζαντιου ἐπιδρᾶ σε δυο κυριους τομεῖς: ἀπο τη μια στις θεσμικες σχεσεις Ἐκκλησιας και κρατους, και ἀπο την ἀλλη στη συγκροτηση τῆς ἰδεας τοῦ πολιτη και τῆς νοηματοδοτησης τῆς πολιτικῆς συμπεριφορᾶς στην Ἑλλαδα. Περισσοτερα γι'αὐτο βλ. στην ἐνδιαφερουσα μελετη τοῦ Ν. Δεμερτζῆ, «Ἡ ἐπιλεκτικη παραδοση...», ἰδιως σ. 51 ἑξ.

δόγμα καί στήν ἐκκλησιαστική αὐθεντία πού γίνεται πιό θριαμβολογική καί ἐξουσιαστική. Αὐτή ἡ στροφή στό παρελθόν καί ἡ ἔμφαση στά δογματικά ζητήματα παραμέρισε τό ἐνδιαφέρον γιά τά κοινωνικά ζητήματα καί τήν ἀντιμετώπισή τους,[23] ὁδηγώντας μᾶλλον σέ μιά φυγή μέσα σέ μιά ὑπεριστορική καί ἀτομοκρατική τοποθέτηση.

Ἀργότερα οἱ ραγδαῖες ἐξελίξεις σέ ἐθνικό, πανευρωπαϊκό καί διεθνές ἐπίπεδο, καθώς καί οἱ ἀμείλικτες ἀπαιτήσεις τῶν καιρῶν κατά τή δεκαετία τοῦ '60 ἀφήνουν ἀνέπαφη τήν ἀνύποπτη ἐκκλησιαστική μακαριότητα. Ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς ἀρνητικῆς προσαρμογῆς στή μοντέρνα ἐποχή καί τοῦ φόβου μπροστά στόν παράγοντα τῆς ἐκκοσμίκευσης, σημειώνεται μιά μονόπλευρη στροφή στά πνευματικά στοιχεῖα τοῦ παρελθόντος καί ἀδιαφορία ἀπέναντι στήν ἱστορική καί κοινωνική πραγματικότητα. Ἡ στροφή στούς Πατέρες ἦταν μονομερής καί ἐπέτεινε τήν ἄρνηση ἀναφορᾶς

---

23. Τό ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἦταν ἀπροετοίμαστη νά ἀντιμετωπίσει τά κοινωνικά προβλήματα καί νά ἀνταποκριθεῖ στό ρόλο τοῦ κοινωνικοῦ παράγοντα φαίνεται καί ἀπό τό ἑξῆς: Τό 1932 ἱδρύθηκε ἡ «Χριστιανική Κοινωνική Κίνηση» τήν ὁποία παρουσίασε στό ἑλληνικό κοινό ὁ καθηγητής Π. Μπρατσιώτης. Ἡ κίνηση εἶχε ὡς σκοπό νά ἀναλάβει ἐνεργό δράση γιά τήν ἐφαρμογή τῶν χριστιανικῶν κοινωνικῶν ἀρχῶν καί τήν ἐπίλυση τοῦ ἐργατικοῦ προβλήματος. Δέν ἐπεδίωκε νά ἐμφανιστεῖ ὡς ἁπλή φιλανθρωπική κίνηση, οὔτε νά μεταβληθεῖ σέ χριστιανικό πολιτικό κόμμα. Ἡ Ἐκκλησία χρησιμοποίησε τήν κίνηση αὐτή ὡς ἀσπίδα κατά τῶν ἐπιθέσεων ἐναντίον της γιά τήν ἔλλειψη ἐνεργοῦς δραστηριότητας σέ κοινωνικά ζητήματα καί ἀρκέστηκε ἁπλῶς στήν ὑπεράσπιση τῶν δικαιωμάτων της μέσα στούς κόλπους τῆς ἑλληνικῆς πολιτείας (βλ. Α. Τζανίμη, «Τό ἔργον τῆς κοινωνιολογίας τῆς θρησκείας ἐν Ἑλλάδι», *Θέματα κοινωνιολογίας τῆς Ὀρθοδοξίας*, (ἐπιμ.) Γ. Μαντζαρίδου, Θεσσαλονίκη 1975, σ. 25 ἑξ., ἰδίως σ. 36 ἑξ). Πρέπει νά σημειωθεῖ ἀκόμα ὅτι ὁ Π. Μπρατσιώτης ἐπανειλημμένως εἶχε προτείνει στήν Ἱερά Σύνοδο νά ἱδρυθεῖ ἀπ' αὐτή μικτή κοινωνική ἐπιτροπή ἀπό κληρικούς καί λαϊκούς γιά τή μελέτη τῶν κοινωνικῶν προβλημάτων καί τήν ἀντιμετώπισή τους μέ τά ἐπιβαλλόμενα κάθε φορά μέτρα. Οἱ προτάσεις ὅμως αὐτές δέν ἔτυχαν τῆς προσοχῆς τῶν ἁρμοδίων. Βλ. Π. Μπρατσιώτης, «Ἡ Ἐκκλησία καί τά κοινωνικά προβλήματα», *Ἐκκλησία* 34 (1957) 83-85.

24. Τή διάσταση αὐτή προσπάθησε νά δείξει μέ τήν ἔρευνα τοῦ προβλήματος τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης στην Ὀρθόδοξη παράδοση καί νά ἐπισημάνει τή δυναμική καί τή ριζοσπαστικότητα τῶν πατερικῶν ἀναλύσεων, καθώς καί τῆς πολύπλευρης πρακτικῆς ὁ Ἰ. Πέτρου, *Κοινωνική Δικαιοσύνη. Τό πρόβλημα τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης στήν παράδοση τῆς Ὀρθοδοξίας*, Θεσσαλονίκη 1992.

στήν κοινωνία, χωρίς νά δοθεῖ ἡ δυνατότητα νά ἀναπτυχθεῖ καί νά παρουσιαστεῖ ἀνάλογη δυναμική στό σύγχρονο κόσμο.[24] Τά κείμενα δέν ἐξετάστηκαν στήν ἱστορική τους συνάφεια, ἀλλά περισσότερο σέ σχέση μέ τήν ἐκκλησιαστική Ὀρθοδοξία καί αἵρεση.

Ἐκτός αὐτοῦ ἐνισχύεται ἡ κρατούσα ἱεραρχική Ἐκκλησία, ἐνῶ τό ἐκκλησιαστικό πλήρωμα, στό σύνολό του σχεδόν, παραμένει στό περιθώριο τῶν εὐθυνῶν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς. «Ἀνήκει στήν Ἐκκλησία, παρά εἶναι Ἐκκλησία[25]». Ὁ λαός περιορίζεται στά λατρευτικά-τελετουργικά στοιχεῖα πού ἁπλῶς παρακολουθεῖ. Αὐτό ὁδηγεῖ στή διαμόρφωση ἑνός Χριστιανισμοῦ τῆς Κυριακῆς καί ἑνός ἐθιμοτυπικοῦ ἐκκλησιασμοῦ πού ἁπλῶς καλλιεργεῖ μιά συγκινησιακή καί συναισθηματική θρησκευτικότητα. Συναισθηματικά ἀντιλαμβάνεται ὁ πιστός καί τά κοινωνικά προβλήματα. Προσπαθεῖ περισσότερο νά τακτοποιήσει τή συνείδησή του προσφέροντας ἐλεημοσύνη παρά νά ἀντιμετωπίσει τά προβλήματα συστηματικά καί ὀρθολογικά καί σέ πνεῦμα κοινωνικῆς ἀλληλεγγύης. Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Δ. Σαβράμης, οἱ παθητικές ἀρετές -δηλαδή ἡ ταπεινοφροσύνη, ἡ ὑπομονή, ἡ ἀνοχή, ἡ αὐτοθυσία καί εἰδικά τό πάθος- εἶναι ἀρετές οἱ ὁποῖες γιά τόν τρόπο σκέψης τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας ἔχουν χαρακτήρα πού φέρνει σωτηρία. Πάντως αὐτό πού ἔχει σημασία γιά τό θέμα πού ἐξετάζουμε εἶναι ὅτι μέ τήν ἰδεολογία τῆς ἐλεημοσύνης καί τῆς ἀγαθοεργίας ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία ὡς ἐπί τό πλεῖστον δέν ἐπιδίωκε τήν ὑπέρβαση τῆς ἔνδειας, ἀλλά σημασία γι᾿ αὐτήν εἶχε ἡ λύτρωση τῶν ὑποκειμένων πού προέβαιναν σέ ἀγαθοεργές πράξεις. Δέν ἔγινε εὐρύτερα συνειδητό ὅτι τά κοινωνικά προβλήματα δέ λύνονται μέσω τῆς ἐλεημοσύνης, ἀλλά μέσω τοῦ ἀγώνα ἐναντίον τῶν αἰτίων τοῦ κοινωνικοῦ κακοῦ καί τῆς δυστυχίας.[26] Ἡ ἄρνηση τῆς Ἐκκλησίας νά παρεμβληθεῖ στήν

---

25. Γιά τό θέμα τῆς συμμετοχῆς τῶν λαϊκῶν σέ ὅλα πού ἀφορουν τή ζωή, ὀργάνωση καί δράση της Ἐκκλησίας βλ. Γ. Τσανανας, «Ἐξασφάλιση προϋποθέσεων ἀπό τήν πλευρά της Ἐκκλησίας γιά τήν ἀναβάθμιση τῶν σχέσεών της μέ τήν Πολιτεία», *Δίκαιο καί Πολιτική* 15, σ. 119-133, ἐδῶ σ. 123.

26. D. Savramis, «Die griechisch-orthodoxe Kirche und die soziale Frage», *Ostkirchliche Studien* 7 (1958) 66-84, ἰδίως σ. 80 ἑξ.

κοινωνική πραγματικότητα, νά τήν ἑρμηνεύσει καί νά τήν ἀναλύσει ἠθικά, περιόριζε σημαντικά καί τά περιθώρια νά ἐπηρεάζει τό ἱστορικό γίγνεσθαι.[27] Αὐτό φαίνεται καί ἀπό τή στάση της ὄχι μόνο ἀπέναντι στίς λοιπές χριστιανικές παραδόσεις, ἀλλά καί ἀπέναντι στίς ἄλλες Ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες. Ἡ Αὐτοκέφαλη Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδας ἀρνήθηκε διαρρήδην νά κάνει ὁποιονδήποτε διάλογο μέ τούς Καθολικούς ἀντιδρώντας στίς πρωτοβουλίες τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη Ἀθηναγόρα.[28] Καί ὄχι μόνο αὐτό, ἀλλά ἀρνήθηκε νά κάνει διάλογο καί μέ τούς λοιπούς Ὀρθόδοξους φτάνοντας μάλιστα στό σημεῖο νά ζητήσει ἀπό τήν πολιτεία νά ἀπαγορεύσει τή σύγκληση τῆς Πανορθόδοξης Διάσκεψης στή Ρόδο τό 1963.[29] Ὁ βαθύτερος λόγος αὐτῆς τῆς στάσης πρέπει νά ἀναζητηθεῖ ἀπό τή μία στήν ἔλλειψη ἐνημέρωσης τῶν ἱεραρχῶν καί κατ᾽ ἐπέκταση τοῦ πληρώματος ὅσον ἀφορᾶ σέ ζητήματα τῆς διεθνοῦς ἐκκλησιαστικῆς κίνησης καί τῶν βασικῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ σύγχρονου πολιτισμοῦ καί ἀπό τήν ἄλλη στήν ἀποκλειστική ἐνασχόληση μέ τήν τοπική ἐκκλησιαστική διοίκηση καί τά

---

27. Βλ. Θ. Ἀλεξίου, «Ὀρθοδοξία, ἄτομο καί κοινότητα: συγκριτική θεώρηση ὀρθοδοξίας καί προτεσταντισμοῦ», *Τό βῆμα τῶν Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν*, τ. Ε′, τχ. 17, 1995, 33-65.

28. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἐπ᾽ εὐκαιρία της συναντήσεως τοῦ οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη Ἀθηναγόρα καί του πάπα Παύλου στήν Ἱερουσαλήμ τό 1965 τελέστηκαν ἀνθενωτικές ἀγρυπνίες στούς ναούς τῆς Ἀθήνας (βλ. Δ. Τσάκωνα, *Κοινωνιολογική ἑρμηνεία τοῦ νεοελληνικοῦ βίου*, Ἀθήνα 1974, σ. 102).

29. Γιά τίς ἀνταλλαγές ἐπιστολῶν μεταξύ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν Χρυσοστόμου, του Πατριάρχη Ἀθηναγόρα καί τοῦ Ὑπουργου Ἐξωτερικῶν Π. Πιπινέλη καί τήν προσπάθεια ἀπό μέρους τῆς Ἑλλαδικης Ἐκκλησίας θά ἀναβληθεῖ ἡ συνδιάσκεψη στή Ρόδο βλ. τά Πρακτικά τῆς Ἱ. Συνόδου στίς 12/10/1963 στό Θ. Στράγκα, *Ἐκκλησίας Ἑλλάδος Ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967*, τόμ. στ, Ἀθήνα 1980, σ. 4237 ἑξ. Ἀκόμα τίς κριτικές παρατηρήσεις γιά τά γεγονότα αὐτά καί τή στάση της Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας τοῦ Γ. Θεοτοκᾶ, *Ἡ Ὀρθοδοξία στόν καιρό μας*, Ἀθήνα 1975, ἰδίως σ. 59-62. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἐπίσης τό ψήφισμα πού ἔστειλαν πολλές θρησκευτικές καί ἐθνικές ὀργανώσεις στήν Ἱεραρχία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος γιά νά τή συγχαροῦν γιά την ἀντίδρασή της στήν προσέγγιση Φαναρίου-Βατικανοῦ (Ἰανουάριος 1963). Βλ. τό ψήφισμα στό Γ. Καραγιάννης, *Ἐκκλησία καί Κράτος 1833-1997. Ἱστορική Ἐπισκόπηση τῶν σχέσεών τους*, Ἀθήνα 1997, σ. 204 ἑξ.

ἐσωτερικά προβλήματα. Πάντως, ὁ ἀπομονωτισμός της Ἐκκλησίας της Ἑλλάδος τήν ἐμπόδισε νά δώσει ἀπαντήσεις στά σύγχρονα προβλήματα της Καθολικης Ὀρθοδοξίας καί τοῦ κόσμου.

Οἱ παραπάνω κατευθύνσεις καί τάσεις της Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καί θεολογίας στην Ἑλλάδα εἶχαν ἀρνητική ἐπίδραση στήν Ἐκκλησία μέχρι σήμερα καί ἀποδυνάμωσαν τή δυνατότητα γιά συνολική θεώρηση τοῦ ἐνεστωτος κόσμου.[30] Μόνιμο πρόβλημα παραμένει ἡ θεολογίζουσα ἐθελοτυφλία μπροστά στά κοινωνικά προβλήματα, τῆς κοινωνικης ἀδικίας, τῆς βίας, των πολέμων, τοῦ καταναλωτισμοῦ, της κρίσης τῶν ἀξιων, της καταστροφης του περιβάλλοντος καί των προβλημάτων πού φέρνει ἡ τεχνολογία καί ἡ βιογενετική. Ἐλάχιστα βήματα γίνονται πρός τήν κατανόηση ὅτι τά κοινωνικά προβλήματα δέν εἶναι δευτερεύοντα ζητήματα πού ἀνήκουν στή λεγόμενη κοσμική σφαῖρα, ἀλλά ἀφοροῦν τήν ἀξιόπιστη μαρτυρία τοῦ Εὐαγγελίου, τήν πίστη καί τήν ἀκεραιότητα της ἴδιας της ζωης τῆς Ἐκκλησίας.

Οἱ ραγδαῖες ἐξελίξεις σέ εὐρωπαϊκό καί παγκόσμιο ἐπίπεδο, οἱ ἀμείλικτες ἀπαιτήσεις των καιρων καί οἱ προκλήσεις πού προέρχονται ἀπό ἄλλες Ἐκκλησίες καί κοινωνικές κινήσεις ἀπαιτουν ἀπό τήν Ἑλλαδική Ἐκκλησία καί θεολογία νά συνδεθουν μέ τή ζωή καί νά λειτουργήσουν κριτικά πρός τόν ἑαυτό τους καί προφητικά πρός τό κοινωνικό περιβάλλον τους. Ὕστερα ἀπό τόσα χρόνια νωθρότητας καί ἐσωστρέφειας προκύπτει σήμερα «ἕνα μεγάλο ζήτημα ἱστορικης ἀναπροσαρμογης»[31] γιά τήν Ἑλλαδική Ἐκκλησία καί θεολογία. Ὅπως ὑπογραμμίστηκε ἀπό τόν Μητροπολίτη Δημητριάδος (νυν Ἀρχιεπίσκοπο Ἀθηνων καί πάσης Ἑλλάδος) Χριστόδουλο, ὑπάρχει ἀνάγκη ἐπανα-

---

30. Ὁ Μ. Μπέγζος ἐντοπίζει τή νοσηρότητα της θεολογίας σήμερα στήν ἀνιστορικότητά της καί στή χαλάρωση της ἐσχατολογικης της εὐαισθησίας. (Βλ. του ἴδιου, *Τό Μέλλον του Παρελθόντος. Κριτική εἰσαγωγή στή θεολογία της Ὀρθοδοξίας*, Ἀθήνα 1993, σ. 71 ἑξ.). Βλ. ἐπίσης Θ. Παπαθανασίου, «Προβλήματα της θεολογίας στήν Ἑλλάδα τό 1989 μ.Χ.», *Σύναξη*, τχ. 29 (1989), 17-32.

31. Γ. Θεοτοκᾶ, *Πνευματική Πορεία*, Ἀθήνα 1961, σ. 136.

προσδιορισμοῦ τῶν στόχων τῆς Ἐκκλησίας καί συγχρονισμοῦ τῆς εἰκόνας της πρός τά ἔξω, μέ ταυτόχρονη ἀνακαίνιση καί ἀναδιοργάνωση στό ἐσωτερικό της. Καί συνεχίζει: «συνεχῶς ἐπικρινόμεθα ὅτι ζοῦμε σέ κόσμους ξεπερασμένους, μέ φαντασιώσεις καί ὄνειρα ξεκομμένα ἀπό τήν πραγματικότητα. Σέ μιά ἐποχή ὅπου ὁ κόσμος τρέχει μέ ἰλλιγιώδεις ρυθμούς πρός τό μέλλον, δέν ὑπάρχει βαρύτερη κατηγορία ἀπό τό νά σέ χαρακτηρίζουν στατικό καί μουμιοποιημένο».[32]

Πιό πάνω εἴδαμε ὅτι ἀπό τά μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ '70 ἀρχές τοῦ '80 σημειώνεται μιά μεταβολή καί ἐγρήγορση πού δείχνει πῶς ἄρχισε ἡ συνειδητοποίηση γιά τήν ἀναγκαιότητα ἐνασχόλησης τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας μέ τά κοινωνικά προβλήματα.[33] Αὐτό ἰσχύει προφανῶς καί γιά τήν Ἑλλαδική Ἐκκλησία, ἡ ὁποία συμμετέχει στήν ὅλη διαδικασία. Ὅμως δέν ἀρκεῖ μόνο αὐτό. Γιά τήν ἀναπλήρωση τοῦ ἐλλείποντος καί γιά νά ἀποδώσει ἡ μεταβολή αὐτή ὑπό τίς νέες ἱστορικές συνθῆκες δέ φτάνει μόνο ὁ εὔστοχος θεολογικός λόγος, ἀλλά ἀπαιτεῖται καί ἡ ἁρμόζουσα ποιμαντική καί κοινωνική πράξη. Ἀπαιτεῖται ἕνας διάλογος μέσα στούς κόλπους της γιά νά κατανοηθοῦν οἱ διάφορες τάσεις της, νά ἀνανεωθεῖ πνευματικά καί νά δραστηριοποιηθεῖ δημιουργικά. Γιατί, ἐάν θέλει ἡ Ἐκκλησία νά δώσει ἐλπίδα σ' ἕναν κόσμο κλυδωνιζόμενο θά τό κάνει μέ τό ἴδιο της τό εἶναι: αὐτή ἡ ἴδια νά γίνει ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ στήν ἱστορία τοῦ κόσμου. Δέν ἀρκεῖ νά κηρύττει καί νά δηλώνει φραστικά ὅτι θέλει νά ἀγωνιστεῖ ὑπέρ τῆς ἀνανέωσης τοῦ κόσμου. Ὀφείλει νά κάνει μιά δυναμική ἀνάγνωση τοῦ παρελθόντος της πού νά συνδυάζεται καί μέ τήν ἐμβριθή καί σέ βάθος ἀνάλυση καί γνώση τῆς σύγχρονης πραγματικότητας, τῶν πρακτικῶν καί τῶν

---

32. Μητρ. Δημητριάδος (νῦν Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος) κ. Χριστοδούλου, Μέ τήν συνοδικότητα στήν ἀποτελεσματικότητα, «Τό Βῆμα», 29 Ἰουνίου 1997, σ. Α 15.

33. Γιά τή μεταβολή αὐτή καί τή στροφή τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν ἀπό τήν ἐσωστρέφεια στήν κοινή μαρτυρία καί τό ἐνδιαφέρον γιά τά κοινωνικά προβλήματα βλ. Ἰ. Πέτρου, *Θεολογία καί κοινωνική δυναμική*, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 102 ἑξ.

εἰδώλων της. Ὀφείλει πρῶτα ἀπ' ὅλα να δώσει παράδειγμα, ἐπιδεικνύοντας ἔμπρακτα μέσα στο ἴδιο της το σῶμα ὡς εὐχαριστιακή κοινότητα καί κοινωνικό θεσμό το τι ἐννοεῖ.[34]

Ἡ Ἐκκλησία όταν πραγματοποιεῖται ὡς εὐχαριστιακή κοινωνία δεν εἶναι μόνο ἀναγγελία, ἀλλά πραγματικό «σημεῖο» τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τα βασικά χαρακτηριστικά τῆς όποιας εἶναι ἡ ἀγάπη, ἡ δικαιοσύνη, ἡ εἰρήνη καί ἡ χαρά ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι. Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ δεν εἶναι ὑπόθεση μόνο μιᾶς μελλοντικῆς ἐκπλήρωσης, ἀλλά πραγματοποιεῖται ἐδῶ καί τώρα, τοπικά καί παγκόσμια στήν ἱστορία και την ἀποστολή τῆς χριστιανικῆς κοινότητας. Ἡ Ἐκκλησία ὡς σημεῖο τῆς Βασιλείας καλεῖται νά μοιραστεῖ τη χαρά μέ τον φτωχό, τον πεινασμένο, τον ἄρρωστο, τον καταπιεζόμενο, τον περιθωριοποιημένο, πού ὑφίσταται τή βία και την ἀδικία και τελικά με την ὠδίνουσα δημιουργία, συμμετέχοντας στην ἀπελευθέρωσή τους ἀπό τίς ἄδικες, τίς βίαιες και καταστροφικές δομές. Ὅπως χαρακτηριστικά παρατηρεῖ ὁ Π. Εὐδοκίμωφ, ὁ ἄνθρωπος πού χόρτασε και ξεδίψασε στην πηγή, γίνεται ὁ ἴδιος ἕνα ποτήριο γεμάτο από τη θεϊκή παρουσία που προσφέρεται σ' ὅλους τους ἀνθρώπους. Γι' αὐτό εἶναι ἀνάγκη ἡ Θ. Λειτουργία να προεκτείνεται σε μια λειτουργία «extra muros», πέρα ἀπό τους τοίχους τοῦ ναοῦ, την όποια τελεῖ καθε πιστός ὡς «ἱερεύς» τῆς ὕπαρξής του.[35]

Αὐτή ἡ εὐχαριστιακή θεώρηση που ἀναζητεῖ να ἐκφράσει τήν Ἐκκλησία ὡς το μυστήριο τῆς μεταμόρφωσης τοῦ κόσμου δέν ἐπιτρέπει να θεωροῦνται τα προβλήματα τοῦ κόσμου ὡς δευτερεύοντα ἤ ξένα προς αὐτή και ἑπομένως νά μήν ἐπιθυμεῖ την παρέμβαση τῶν χριστιανῶν στην ἐπίλυσή τους τόσο σε τοπικό όσο και σε παγκόσμιο ἐπίπεδο. Πρός αὐτήν την προοπτική ὁδηγεῖ την Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καί ἡ ἐσχατολογική της διάσταση που δεν ἐπιτρέπει την

---

34. Βλ. Ἀρχιμ. Παῦλος (Βενέδικτος) Ἐγγλεζάκης, «Ἡ Ἐκκλησία και το κοινωνικό πρόβλημα», στο τεῦχος *Ὀρθοδοξία και κοινωνικά προβλήματα*, ἐκδ. Ἱερᾶς Βασιλικῆς καί Σταυροπηγιακῆς Μονῆς Ἁγίου Νεοφύτου, Πάφος 1997, 39-46, ἐδῶ σ. 46.

35. Π. Εὐδοκίμωφ, *Ἡ προσευχή τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Ἀθήνα 2 1982, σ. 193.

ταύτηση μέ ἀντικειμενοποιήσεις μέσα στήν ἱστορία. Ἀντιθέτως, ἀπαιτεῖ μιά καθολική θεώρηση τῆς ζωῆς καί ἀναζητεῖ τρόπους ἀπελευθέρωσης τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τά δεσμά πού τόν συνθλίβουν καί τόν ἐμποδίζουν νά ἀναπτύξει σχέσεις «κοινωνίας». Ἡ προσδοκία καινῆς γῆς καί καινῶν οὐρανῶν ὅπου θά ἐπικρατεῖ ἡ εἰρήνη καί ἡ δικαιοσύνη[36] ὁδηγεῖ στόν ἀγώνα ἐδῶ καί τώρα γιά ἕναν ἀνακαινισμένο κόσμο ἀνθρωπιᾶς, εἰρήνης, δικαιοσύνης, συμφιλίωσης καί ἀγάπης. Αὐτή ἡ προοπτική καί τό ὅραμα θέτει τούς ὀρθόδοξους μπροστά σέ συγκεκριμένες εὐθύνες καί προπάντων δέν ἐπιτρέπει τήν πολυτέλεια τῶν συγκρούσεων καί τῶν ἀντιπαραθέσεων μεταξύ ἀδελφῶν ἐκκλησιῶν. Ἀπεναντίας, ἡ ἀναζήτηση ἑνός νέου ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ εἰρήνης, δικαιοσύνης καί συμφιλίωσης μέ ὅλη τή δημιουργία ἀπαιτεῖ χωρίς καθυστέρηση σοβαρό διάλογο στά πλαίσια τῆς οἰκουμένης καί συστράτευση σέ ὅλα τά ἐπίπεδα ἐναντίον τῶν δυνάμεων τῆς βίας, τῆς ἀδικίας καί τῆς φθορᾶς πού ἀπειλοῦν τήν ἐκκλησία καί τόν κόσμο ὁλόκληρο.

---

36. *Β' Πε* 3, 13. *Ἀπ.* 21, 2.

ΧΡΟΝΙΚΑ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ.

Θ. Λατρεία

Ὁ Παναγιώτατος Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Κ.Κ. Παντελεήμων ὁ Β΄ κατά τό δίμηνον Νοεμβρίου- Δεκεμβρίου 2002 ἐχοροστάτησε, προεξῆρχε καί ἐκήρυξε:

Νοέμβριος

Τήν Κυριακήν 3ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τῶν Ἁγίων Κυρίλλου καί Μεθοδίου. Τήν Κυριακήν 10ην τοῦ μηνός εἰς τόν Καθεδρικόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας. Τό ἑσπέρας τῆς αὐτῆς ἡμέρας εἰς τόν πανηγυρίζοντα Ἱερόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Μηνᾶ. Τήν Τρίτην ἑσπέρας τῆς 13ης τοῦ μηνός εἰς τόν πανηγυρίζοντα Ἱερόν Ναόν Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ, ὅπου τόν θεῖον λόγον ἐκήρυξεν ὁ Πρωτ/ρος Γρηγόριος Σερενίδης. Τήν Τετάρτην 14ην τοῦ μηνός εἰς τόν ὡς ἄνω Ἱερόν Ναόν, ὅπου καί ἐκήρυξεν τόν θεῖον λόγον. Τήν Κυριακήν 17ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Δημητρίου. Τήν Τετάρτην 20ήν τοῦ μηνός εἰς τόν πανηγυρίζοντα Ἱερόν Ναόν Παναγίας Δεξιᾶς. Τήν Πέμπτην 21ην τοῦ μηνός εἰς τόν Προσκυνηματικόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Δημητρίου. Τήν Κυριακήν 24ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τῶν Ἁγίων Κυρίλλου καί Μεθοδίου.

Δεκέμβριος

Τήν Κυριακήν 1ην τοῦ μηνός εἰς τόν Καθεδρικόν Ἱερόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας. Τήν Τρίτην ἑσπέρας 3ην τοῦ μηνός εἰς τόν πανηγυρίζοντα Ἱερόν Ναόν Ἁγίας Βαρβάρας.

Τήν Πέμπτην ἑσπέρας 5ην τοῦ μηνός εἰς τόν πανηγυρίζοντα Ἱερόν Ναόν Ἁγίου Νικολάου - Ἁγίου Δημητρίου Χαριλάου. Τήν Κυριακήν 8ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Δημητρίου-Πολιούχου. Τήν Τετάρτην ἑσπέρας τῆς 11ης τοῦ μηνός εἰς τόν πανηγυρίζοντα Ἱερόν Ναόν Ἁγίου Σπυρίδωνος. Τήν Κυριακήν 15ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Μητροπολιτικόν Ναόν Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. Τήν Τρίτην 17ην εἰς τόν Ἱερόν Ναόν Καθεδρικόν Ἱερόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας διά τήν ἐτήσιαν ἑορτήν τοῦ Πυροσβεστικοῦ Σώματος ἐπί τῇ μνήμῃ τῶν Ἁγίων Τριῶν Παίδων τῶν ἐν Καμίνῳ. Τήν Κυριακήν 22ην τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου καί Μεθοδίου. Τό ἑσπέρας 24ης τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Καθεδρικόν ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας. Τά Χριστούγεννα Τετάρτην 25ην τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου ἁγίου Δημητρίου. Τήν Κυριακήν 29ην τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τῶν Ἁγίων Κυρίλλου καί Μεθοδίου.

Ἐθιμοτυπία - Συσκέψεις

Ὁ Παναγιώτατος Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Κ.Κ. Παντελεήμων ὁ Β΄.

- Τήν Τρίτην 5ην Νοεμβρίου προήδρευσε τῆς κατά μῆνα ἱερατικῆς συνάξεως τοῦ κλήρου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως.
- Τήν Τρίτην 10ην Δεκεμβρίου προήδρευσε τῆς κατά μῆνα ἱερατικῆς συνάξεως τοῦ Κλήρου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως.

ΚΔ΄ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ ΣΥΝΕΔΡΙΟΝ ΜΕ ΘΕΜΑ «Ο ΠΡΟΦΗΤΑΝΑΞ ΚΑΙ ΨΑΛΜΩΙΔΟΣ ΔΑΒΙΔ» (11-14 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2002) ΠΡΟΝΟΙΑΙ ΚΑΙ ΠΡΟΕΔΡΙΑΙ ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ Κ.Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ Β΄

ΔΕΥΤΕΡΑ 11 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2002

10.00 - 11.00 π.μ.: Ἔναρξις ΚΔ′ Θεολογικοῦ Συνεδρίου μέ γενικόν θέμα: «Ο ΠΡΟΦΗΤΑΝΑΞ ΚΑΙ ΨΑΛΜῼΔΟΣ ΔΑΒΙΔ».

- Προοιμιακή εἰσήγησις ὑπό τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Κ.Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β′.

- Χαιρετισμοί Ἐκπροσώπων.

- Δεξίωσις Ἐπισήμων καί Συνέδρων ὑπό τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Κ.Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β′.

11.00 - 11.30 μ.: Εἰσήγησις ὑπό τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Κ.Κ. Παντελεήμονος τοῦ Β′, μέ θέμα: *«Τό ἱερόν βιβλίον τοῦ Ψαλτῆρος».*

11.30 - 11.40 μ.μ.: Συζήτησις.

11.40 - 12.10 μ.μ.: Εἰσήγησις ὑπό τοῦ Πανοσιολογιωτάτου Μ. Ἀρχιμ. π. Ἰωάννου Τασσιᾶ, Πρωτοσυγκέλλου Ἱ.Μ.Θ. καί Ἱερ. Προϊσταμένου Ἱ. Προσκυνηματικοῦ Ναοῦ Ἁγ. Δημητρίου-Πολιούχου, μέ θέμα: *«Ὁ Προφητάναξ καί Ψαλμῳδός Δαβίδ».*

12.10 - 12.20 μ.μ.: Συζήτησις.

12.20 - 12.50 μ.μ.: Εἰσήγησις ὑπό τοῦ Πανοσιολ. Μ. Ἀρχιμ. π. Στεφάνου Τόλιου, Γενικοῦ Γραμματέως Ἱ.Μ.Θ. καί Ἱερ. Προϊσταμένου Ἱ. Καθεδρικοῦ Ναοῦ τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας, μέ θέμα: *«Ὁ Ἑξάψαλμος».*

12.50 - 1.00 μ.μ.: Συζήτησις.

6.00 - 6.30 μ.μ.: Εἰσήγησις ὑπό τοῦ Αἰδεσιμολ. Μ. Πρωτ/ρου π. Θεοδώρου Ζήση, Καθηγητοῦ Θεολογικῆς Σχολῆς Α.Π.Θ., μέ θέμα: *«Ἡ ἑρμηνεία τῶν ψαλμῶν τοῦ Δαβίδ κατά τόν Μ. Ἀθανάσιον».*

6.30 - 6.40 μ.μ.: Συζήτησις.

6.40 - 7.10 μ.μ.: Εἰσήγησις ὑπό τοῦ Πανοσιολ. Μ. Ἀρχιμ. π. Ἰακώβου Ἀθανασίου, Ἱερ. Προϊσταμένου Ἱ. Ναοῦ Ἁγ. Θεράποντος, μέ θέμα: *«Ἡ λειτουργική χρήση τῶν Ψαλμῶν τοῦ Δαβίδ εἰς τήν ἀκολουθίαν τῶν Μεγάλων Ὡρῶν».*
7.10 - 7.20 μ.μ.: Συζήτησις.
7.20 - 7.30 μ.μ.: Διάλειμμα.
7.30 - 8.00 μ.μ.: Εἰσήγησις ὑπό τοῦ Ἐλλογιμωτάτου κ. Σταύρου Μπαλογιάννη, Καθηγητοῦ Ἰατρικῆς Σχολῆς Α.Π.Θ., μέ θέμα: *«Ἡ ψυχοθεραπευτική ἀξία τῶν Ψαλμῶν τοῦ Δαβίδ».*
8.00 - 8.10 μ.μ.: Συζήτησις.

ΤΡΙΤΗ 12 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2002

10.00 - 10.30 π.μ.: Εἰσήγησις ὑπό τοῦ Πανοσιολογιωτάτου Μ. Ἀρχιμ. π. Κυπριανοῦ Γλαρούδη, Ἱερ. Προϊσταμένου Ἱ. Προσκυνηματικοῦ Ναοῦ Ἁγ. Κυρίλλου καί Μεθοδίου, μέ θέμα: *«Οἱ Ἅγιοι Κύριλλος καί Μεθόδιος, ὡς ἑρμηνευταί τῶν Ψαλμῶν εἰς τήν Γλαγολιτικήν γλῶσσαν».*
10.30 - 10.40 π.μ.: Συζήτησις.
10.40 - 11.10 π.μ.: Εἰσήγησις ὑπό τοῦ Πανοσιολογιωτάτου Μ. Ἀρχιμ. π. Φωτίου Ζαρζαβατσάκη, Ἱερ. Προϊσταμένου Ἱ. Ναοῦ Ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου, μέ θέμα: *«Ἡ χρῆσις τῶν Ψαλμῶν εἰς τήν λειτουργικήν ζωήν τῆς Ἐκκλησίας».*
11.10 - 11.20 π.μ.: Συζήτησις.
11.20 - 11.30 π.μ.: Διάλειμμα.
11.30 - 12.00 μ.: Εἰσήγησις ὑπό τοῦ Ὁσιολογιωτάτου Μοναχοῦ π. Μωυσέως Ἁγιορείτου, μέ θέμα: *«Ὁ πόνος κατά τόν ἱερόν Ψαλτῆρα».*
12.00 - 12.10 μ.μ.: Συζήτησις.

6.00 - 6.30 μ.μ.: Εἰσήγησις ὑπό τοῦ Αἰδεσιμολογιωτάτου Πρωτ/ρου π. Γρηγορίου Σερενίδη, Ἱερ.

Προϊσταμένου Ἱ. Μητροπολιτικοῦ Ναοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, με θεμα: *«Ὁ Ἅγιος Γρηγοριος ὁ Παλαμᾶς, ἑρμηνευτὴς τῶν Ψαλμῶν τοῦ Προφητανακτος Δαβίδ».*

6.30 - 6.40 μ.μ.: Συζήτησις.

6.40 - 7.10 μ.μ.: Εἰσήγησις ὑπὸ τοῦ Ὁσιολογιωτατου Μοναχοῦ π. Μαξιμου Ἰβηριτου, με θεμα: *«Ὁ Προφητάναξ Δαβιδ εἰς την λατρευτικην ζωην τῆς Ἁγιορειτικῆς μοναχικῆς πολιτείας».*

7.10 - 7.20 μ.μ.: Συζήτησις.

7.20 - 7.30 μ.μ.: Διάλειμμα.

7.30 - 8.00 μ.μ.: Εἰσήγησις ὑπο τοῦ Αἰδεσιμολογιωτατου Πρωτ·ρου π. Θωμᾶ Παπαδοπουλου, Ἱερ. Προϊσταμενου Ἱ. Ναοῦ Ἁγιων Κωνσταντίνου και Ἑλενης Ἱπποδρομιου, με θεμα: *«Τὸ βιβλιον τῶν Ψαλμῶν, ἑνας ἀνεκτιμητος θησαυρός».*

8.00 - 8.10 μ.μ.: Συζήτησις.

ΤΕΤΑΡΤΗ 13 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2002

10.00 - 10.30 π.μ.: Εἰσήγησις ὑπο τοῦ Ἐλλογιμωτατου κ. Ἀντωνίου Παπαδοπουλου, Καθηγητοῦ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Α.Π.Θ., με θεμα: *«Ψαλμοί τοῦ Θειου Δαβιδου και τῶν ψαλτωδῶν στα δογματικα και συμβολικα μνημεῖα τῆς Ὀρθοδοξου Ἀνατολικῆς Καθολικῆς Ἐκκλησιας κατα την περιοδο τῆς Τουρκοκρατίας».*

10.30 - 10.40 π.μ.: Συζήτησις.

10.40 - 11.10 π.μ.: Εἰσηγησις ὑπο τοῦ Ἐλλογιμωτατου κ. Χριστου Κρικωνη, Καθηγητοῦ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Α.Π.Θ., με θεμα: *«¨Ψαλμοι μετανοίας¨ τοῦ Δαβιδ-Προσπαθεια ἑρμηνευτικῆς και θεολογικῆς προσεγγισεως».*

11.10 - 11.20 π.μ.: Συζήτησις.

11.20 - 11.30 π.μ.: Διάλειμμα.

11.30 - 12.00 μ.: Εἰσήγησις ὑπό τοῦ Ἐλλογιμωτάτου κ. Ἰωάννου Νικολαΐδου, Φιλολόγου, πρ. Γενικοῦ Ἐπιθεωρητοῦ Μ.Ε., μέ θέμα: *«Ἡ ποιητική δεινότητα στούς Ψαλμούς τοῦ Δαβίδ καί εἰδικότερα στούς Ψαλμούς 8 καί 103».*

12.00 - 12.10 μ.μ.: Συζήτησις.

12.10 μ.μ.: Λῆξις ἐργασιῶν Συνεδρίου.

6.00 μ.μ.: Μέγας Πανηγυρικός Ἀρχιερατικός Ἑσπερινός ἐν τῷ πανηγυρίζοντι Ἱερῷ Μητροπολιτικῷ Ναῷ Ἁγίου ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ τοῦ ΠΑΛΑΜΑ, χοροστατοῦντος τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Κ.Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β΄.

ΠΕΜΠΤΗ 14 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2002

07.00 - 10.00 π.μ.: Ὁ Ὄρθρος καί Πανηγυρική Ἀρχιερατική Θεία Λειτουργία ἐν τῷ πανηγυρίζοντι Ἱερῷ Μητροπολιτικῷ Ναῷ Ἁγίου ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ τοῦ ΠΑΛΑΜΑ, προεξάρχοντος τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Κ.Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β΄.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΜΟΥ 85 (2002)

Α' ΠΟΙΜΑΝΤΟΡΙΚΑΙ ΕΓΚΥΚΛΙΟΙ - ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ

Β' ΑΡΘΡΑ - ΜΕΛΕΤΑΙ